

ذاكرة
الأمة

الخلافة

وسلطة الأمة

نقله عن التركية
عبد الغنى سننى بك

تقديم

د . نصر حامد أبوزيد



الخلافة وسلطة الأمة

الخلاصة وسلطة الإيجاز

تقديم

د/نصر حامد أبوزيد

الإخراج الفني

مازن عبور

تصميم الغلاف

عبد العزيز جمال الدين

الطبعة الثانية

يناير ١٩٩٥ - القاهرة

الطبعة الأولى

١٩٢٤ - القاهرة

الناشر

دار النهار

للنشر والتوزيع

٢٠ ش. الطويحي - خلف مرصد الجيزة

٣ - فاكس ٣٤٨٩٠١٨

إدارة التحرير

مصطفى الخولى

م. محمد أسامة

الخلافة وسلطة الأمة

نقله عن التركية / عبد الغنى سنى بك

نزىل القاهرة والسكرتير العام لولاية بيروت ومتصرف اللاذقية سابقاً

تقديم

د. نصر حامد أبوزيد

مقدمة

مقدمة

ليست عملية تقديم هذا الكتاب - الذى صدر لأول مرة بالعربية عام ١٩٢٤ هـ. عملية سهلة كما توهمت فى البداية، إن القارئ يحتاج - أولاً - إلى تحليل «السياق» التاريخى الاجتماعى، الفكرى الذى يمثل «الحضانة» الأساسية لمجمل الأفكار والأطروحات التى ينطوى عليها الكتاب. ويحتاج تانياً - القارئ - إلى تحليل أفكار الكتاب نفسها تحليلًا يكشف عن مشروعيتها المعرفية من جهة، ومن جهة أخرى يكشف عن دلالتها الفكرية فى السياق المشار إليه فى أولاً. ولا يمكن إنجاز هذه الخطوة الثانية دون الانخراط فى تحليل مفهوم «الخلافة الإسلامية» ذاته من جانبين: الممارسة التاريخية الاجتماعية للظاهرة، وهذا هو الجانب الأول، والصياغة أو الصياغات الفكرية للمفهوم فى تاريخ الثقافة الإسلامية والعربية، وهذا هو الجانب الثانى. ولا بد - أخيراً - من بيان السياق الآتى الراهن الذى يجعل من إعادة طبع هذا الكتاب مسألة حيوية فكرياً واجتماعياً. ومن الضروري أن يدرك القارئ منذ البداية أن استيعاب النقاط الأربعة المشار إليها فى هذا «التقديم» مسألة مستحيلة؛ لأن كل نقطة من تلك النقاط تحتاج لكتاب مستقل. لذلك تكتفى هذه المقدمة - ولاتشرب على كاتبها - بالإشارات المضمنة للقضايا التى تنطوى عليها كل نقطة من تلك النقاط الأربعة.

أولاً: السياق الراهن للإشكالية

هذه هى النقطة التى لا بد من البدء بها، رغم أنها وردت الأخيرة فى التمهيد السابق؛ ذلك أن السؤال المتداول الآن: لماذا تنبث القضايا القديمة مرة أخرى، وكأنها

جديدة، فى الخطاب الإسلامى المعاصر؟. تلك هى صيغة السؤال كما يطرحه ناقدو مشروع: «الإسلام هو الحل». لكن السؤال يطرحه أصحاب المشروع السالف بصيغة أخرى - ردًا على ماقامت به الهيئة المصرية للكتاب بنشر مجموعة من الكتب - منها كتاب الشيخ على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» - فى سلسلة أطلق عليها اسم «المواجهة» - لماذا تعاد المعارك القديمة حية، ولماذا يعاد نشر هذه الكتب وحدها دون نشر الكتب والمؤلفات التى ردت عليها ودحضتها؟!

١- الواقع أن إشكالية «الخلافة» لم تختفِ إطلاقاً من منظومة الفكر الإسلامى الحديث رغم اختفاء «المنصب» الحامل للإسم منذ سبعين عاماً. كان الحديث عن البعد السياسى للمفهوم يخفت أحياناً ويستبدل به حديث أكثر بروزاً عن «الأمة» الإسلامية التى تتجاوز الحدود السياسية وحدود القومية. فى «رسالة المؤتمر الخامس» للإخوان المسلمين - عام ١٣٥٧ هـ، ١٩٣٨ م - ورد: «يعتبر الوطن الإسلامى وطنًا واحدًا مهما تباعدت أقطاره وتناوت حدوده، وكذلك الإخوان المسلمون يقدسون هذه الوحدة ويؤمنون بهذه الجامعة». وتحت عنوان «الإخوان المسلمون والخلافة» يرد فى نفس الرسالة الآتى: «إن الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير فى أمرها والاهتمام بشأنها، والخليفة مناط كثير من الأحكام فى دين الله».

وقضى الوثيقة الإخوانية ذات الدلالة الهامة جداً خطوة خطوة فى الكشف عن أسلوب الوصول إلى إنجاز «الخلافة» واستعادة منصب «الخليفة» مرة أخرى، والذى تصفه بأنه «الإمام الذى هو واسطة العقد، ومجتمع الشمل، ومهوى الأئمة، وظل الله فى الأرض»^(١) ومعنى ذلك أن مفهوم «الخلافة» - بكل دلالاته الرمزية والسياسية والدينية - ظل محايثاً للخطاب الإسلامى، وإن اعتبر ممثل هذا الخطاب أن الوصول إلى تحقيق هذا المفهوم على أرض الواقع الاجتماعى والسياسى يحتاج إلى العمل البطيء الدؤوب الذى لا يتعجل الثمرة. وإذا كان صحيحاً أن كل تيارات

الإسلام السياسى وفصائله - بدءاً من «التكفير والهجرة» وحتى أصغر «الخلايا» التى تنامى عددها فى شكل تنظيمات مستقلة - قد خرجت من عباءة التنظيم الأم «الإخوان المسلمين» بالانشقاق أو التمرد، فإن السعى إلى إقامة دولة «الخلافة» هو الهدف الأسمى الذى تتفق عليه كل التيارات، وإن اختلفت أساليب العمل وآلياته بينها وبين التنظيم الأم.

إن إقامة حكم «إسلامى» يستلزم «حكومة إسلامية» تستند إلى مرجعية «الشريعة الإسلامية» فى كل تفاصيل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية «الداخلية والخارجية على السواء»، فضلاً عن سلوك الأفراد وشئون الأسرة والمعاملات. وإذا قامت حكومات إسلامية - بهذا المعنى - فى كل الأقطار، التى يعتقد أغلبيتها الإسلام، تصبح الحاجة إلى «الوحدة» الإسلامية حاجة ماسة وضرورية لتحقيق الهدف الأسمى «الجامعة الإسلامية». وهذا الهدف الأسمى النهائى لابد من أن يتجلى فى مظهر ويتجسد فى رمز، هو الخلافة التى تعد شعبية إسلامية يحتل كرسياها الخليفة ظل الله فى الأرض.

٢- وإذا كان من الصعب على الباحث الفصل بين نمو تيار الإسلام السياسى وبين نمو الدور السياسى السعودى فى المنطقة، خاصة فى حقبة الثمانينات التى بدأت بنجاح بعض فصائل تيار الإسلام السياسى فى اغتيال رئيس جمهورية مصر السابق، فإنه من الصعب كذلك أن نفصل بين تصاعد نغمة الدعوة للخلافة فى خطاب الإسلام السياسى الراديكالى بصفة خاصة وبين الحلم السعودى بزعامة العالم الإسلامى. هذا الحلم عبر عن نفسه بأشكال شتى ليس آخرها ذلك اللقب الذى صار ملازماً لاسم الحاكم السعودى: «خادم الحرمين الشريفين» فى الخطاب السياسى. ونحن نعلم أن المقصود بالحرمين «الكعبة» و«بيت المقدس»، ولا يدري أحد على وجه التحديد كيف يخدم الحاكم السعودى «بيت المقدس» وهو تحت سيطرة إسرائيل. لكن المهم بالنسبة لنا هنا الدلالة «الرمزية» لثل هذا اللقب، وهى دلالة شبيهة بثلك الدلالة التى حاول السلطان التركى فى منتصف القرن التاسع عشر أن يضيفها على ذاته: «سلطان

الأمة الإسلامية «السُّنية»، وظل الله فى الأرض، الذى يدعو كل المسلمين للالتفاف حول عرشه للدفاع عن الأمة، مؤكداً الدور الذى يقوم به فى حماية الجح... وقد تم إدراج هذه الدلالة فى الدستور الذى صدر عام ١٨٧٦م والذى نص على أن جلالة السلطان هو حامى الدين الإسلامى بوصفه الخليفة الأعظم^(٢)

هناك إذن علاقة ترابط لا يمكن إنكارها، أو التهورين من شأنها، بين تنامى الدعوة إلى قيام الدولة الإسلامية، بما تنطوى عليه من الدعوة إلى إعادة تأسيس «الخلافة»، وبين النفوذ السعودى المتزايد فى المنطقة والمؤيد بالدعم الأمريكى. ولعل هذا الترابط هو الذى ردم الفجوة بين المفاهيم «الوهابية» عن الإسلام وبين مفاهيم المؤسسة الدينية المصرية «الأزهر»، وأدّى من ثم إلى تنامى نقاط الاتفاق بين مفاهيم تيار الإسلام السياسى ومفاهيم المؤسسة الدينية الرسمية للدولة. ولعل هذا يمكن أن يفسر لنا - ولو تفسيراً جزئياً - هذه الفتاوى المتناقضة التى تصدرها مؤسسات الدولة الرسمية، المتمثلة فى كل من «الأزهر» و«دار الإفتاء»، خاصة فى شئون المال والاقتصاد وغيرها من المسائل التى باتت تشغل المواطن المسلم.

٣- إن موقف مؤسسة الأزهر من فكر «التطرف» قد أصابه تغيير ملحوظ خلال العشرين سنة الأخيرة، فالأزهر الذى اغتالت جماعة التكفير والهجرة أحد علمائه المرموقين - الشيخ محمد حسين الذهبى - عام ١٩٧٧م، ليس هو نفس الأزهر الذى لم يصدر عنه أى بيان احتجاج حين تم اغتيال الكاتب فرج فودة عام ١٩٩٢م. وليس هو بالتأكيد الأزهر الذى دأب منذ ذلك الحين على مهاجمة الكتاب والمفكرين والمبدعين والتصدى لمصادرة إنتاجهم وإصدار بيانات «التكفير» ووصف كل ما يخالف قناعات بعض علمائه بأنه «هرطقة» وتهديد للإسلام. لقد صار التطابق مذهلاً بين أطروحات «الأزهر» وأطروحات الإسلام السياسى، لا على مستوى المنطلقات الفكرية الأساسية فقط والتى من الطَّبِيعِى ألا ينشعب خلاف حولها، بل على مستوى التفاصيل الجزئية التى تمس تفاصيل الحياة اليومية للمواطن ناهيك بالقضايا المحورية فى خطاب الإسلام السياسى.

من هنا كان موقف الأزهر من المؤسسات الثقافية للدولة موقف الإدانة والهجوم، وتزايدت حدة الإدانة وعلت نبرة الهجوم حين أصدرت الهيئة المصرية العامة للكتاب سلسلة كتب «التنوير» فى سياق «مواجهة» الإرهاب والتطرف عام ١٩٩٣م. ومن اللافت جداً أن يكون كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، الذى أصدره الشيخ على عبد الرازق ١٩٢٥م، والذى أعادت الهيئة نشره ضمن سلسلة «المواجهة»، من أكثر الكتب التى تعرضت لهجوم الأزهر، حتى أصدر كتيباً يتضمن رأى علمائه فى الكتاب وصاحبه وزع مجاناً مع أحد أعداد مجلة «الأزهر». لم يدرك الأزهر أن علماء الذين أدانوا الكتاب وصاحبه عام ١٩٢٥ حتى أخرجوا على عبد الرازق من زمرة «العلماء»، قد أعادوا للرجل اعتباره عام ١٩٤٦م، واعتبروه فى زمرة العلماء بعد أن أعادوا إليه شهادة العالمية التى سبق أن سحبوها منه. وفى نفس العام تقريباً تولى الرجل وزارة الأوقاف حوالى ثلاث سنوات من ١٩٤٦ - ١٩٤٩م.

٤- وليس الأزهر وحده هو الذى غيّر موقفه من الكتاب وصاحبه - حسب تقلبات الأحوال والمواقف السياسية - بل إن واحداً من أهم ممثلى تيار الاعتدال المتحدّين باسم «الحل الإسلامى» - وهو الدكتور محمد عمارة - له موقفان متعارضان من الكتاب، وموقفان من ثم من قضية «الخلافة». فى بداية السبعينات كان خطاب عمارة ينطلق من أهم المرتكزات العقلانية المستنبطة فى التراث العربى الإسلامى، ومن أهمها إنجازات المعتزلة، لذلك كان حريصاً على نشر تراث التنوير العربى الحديث، والمصرى منه بصفة خاصة، فأسدى للمكتبة العربية خدمة جليلة بنشر الأعمال الكاملة لرواد النهضة والتنوير والتحديث من رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وجمال الدين الأفغانى حتى على عبد الرازق. قام بنشر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أولاً فى مجلة الطليعة القاهرية - اليسارية - عام ١٩٧١، ثم أعاد نشره مع دراسة وافية للظروف والملايسات التى أحاطت بنشره عام ١٩٢٥، مزودة بالوثائق الأساسية، وذلك عام ١٩٧٢ فى المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببلنات.

٤-١ فى هذه الفترة من خطاب عمارة احتفى بالكتاب وصاحبه احتفاء ملحوظاً على أساس أنه «امتداد متطور للشيخ محمد عبده فى الإصلاح الدينى، بل إن

آراءه فى موضوع الخلافة قد كانت فى عدد من نقاطها الجهورية - وليس فى كلها - تفصيلاً وبلورة وتطويراً لآراء الأستاذ الإمام فى ذات الموضوع»^(٣) ولاشك أن وضع الكتاب فى سياق حركة «الإصلاح الدينى» التى بدأها محمد عبده، بل واعتباره وجهاً متطوراً لهذه الحركة، حكم إيجابى لاشك فيه. وإذا أضفنا إلى ذلك أن تحليل عمارة للسياق السياسى الذى صدر فيه الكتاب، وحدد لكل قوة من القوى السياسية طبيعة الاستجابة لهذا الكتاب ولؤلفه، تحليل يكشف عن انحياز عمارة لموقف الكتاب ولموقف مؤيديه ضد الذين هاجموه، لفهمنا الدافع الذى حدا عمارة للاهتمام بالكتاب وبإعادة نشره. إنه بلاشك دافع تنويرى هدفه «أن نصل الحاضر الذى نعيشه والمستقبل المأمول بأكثر هذه الصفات إشراقاً وأعظمها غنى، ونتعلم الشئ الكثير من شجاعة هؤلاء الذين اجتهدوا وقالوا مايعتقدون - صواباً كان هذا الذى قالوه أو خطأ - دونما رهبة من «الذات المصونة» التى تربعت على العرش فى بلادنا قبل يوليو عام ١٩٥٢م»^(٤).

لم يكن الكتاب - فيما يرى عمارة عام ١٩٧٢ - يخوض فى شأن دينى أو عقيدى، بل كان يخوض شأنًا سياسيًا. لذلك يعترض عمارة على تعلل الإنجليز والقصر الملكى بأن القضية التى ثارت ضد عبد الرزاق قضية دينية وليست دستورية أو سياسية، ويرى أن ذلك كان مجرد تعلل لتبرير إحالة الأمر إلى «هيئة كبار العلماء» فى الأزهر، وهى هيئة لايجوز التدخل فى قراراتها من جانب أى طرف من الأطراف. يرى عمارة «أن هذا التشخيص للقضية لم يكن مقنعاً حتى للذين قالوا به وروجوا له، وذلك بدليل، لايقبل النقض أو الجدل، وهو أن الأزهر نفسه قد عاد بعد سنوات فألقى موقفه السابق من على عبد الرزاق، وأعادته إلى زمرة العلماء، وذلك عندما زالت الظروف السياسية التى دفعت إلى اتخاذ الموقف الأول. ولو كانت المسألة دينية لما حدث ذلك، إذ أن الإسلام هو الإسلام، والدين هو الدين، ولا فرق بينه فى عهد الملك فؤاد وبينه فى عهد الملك فاروق»^(٥).

من هذه الزاوية، أى زاوية أن الكتاب يخوض فى شأن سياسى ويعتبر جزءاً فى سياق معركة سياسية حادة، يرى عمارة: «أن هذا الكتاب... قد كان شديد الفعالية، وأدى دوره كاملاً، كما كان صاحبه حاد البصيرة فى رؤية اتجاه حركة التطور

والتاريخ. تلك الحركة التي جاءت مصداقاً لما أراد. رغم ماوجه إليه وجه به من اتهامات وعقوبات»^(٦) (التأكيد لعمارة). لكن هذا الحماس للكتاب من الزاوية السياسية، لم يمنع عمارة من توجيه انتقادات أربعة للكتاب من الوجهة الفكرية، وهي انتقادات صائبة إلى حد كبير فضلاً عن أنها مشروعة، بصرف النظر عن الصواب والخطأ، من منظور التحليل النقدي للكتاب. لكن هذه الانتقادات - فيما يقوله عماره - «تمثل نماذج لأهم نقاط الضعف التي رأيناها في هذا الكتاب، والتي نعتقد أنها لا تتقدح في قيمته وأهميته كعمل فكري أثار من الجدل والصراع والمعارك مالم يشره عمل فكري آخر في بلادنا منذ أن عرف الكتاب المطبوع حتى الآن»^(٧)

ومن الزاوية الفكرية كذلك - وليست السياسية - يحتفى عمارة بكتاب الشيخ محمد الخضر حسين «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم»، ويرى: «أن هذه الدراسة... أمسكت بتلابيب على عبد الرازق في عدد من المواقف الفكرية، وفنّدت عدداً غير قليل من آرائه، وقدمت إلى الناس صورة أكثر إنصافاً لكثير من الصفحات التي شابتها الشوائب في كتاب «الإسلام وأصول الحكم»^(٨) لكن هذا الاحتراف الفكري بكتاب محمد الخضر حسين يقابله رفض سياسي من جانب عماره للكتاب وصاحبه، لأن مؤلفه صدره مقدمة «مكتوبة بمداد الذهب» إهداء إلى الملك فؤاد. وهذا سلوك يضع الكتاب في «سياق تأييد الجبهة الملكية في هذه المعركة»، كما أن الصفات التي أضفاها المؤلف - محمد الخضر الحسين - على الملك فؤاد تعد من قبيل «الشوائب القاتلة» التي تجعل عمارة يأخذ موقفاً متردداً من الكتاب، لدرجة أنه لا يستطيع أن يقبل: «التعلل بظروف العصر، لأن ذلك العصر كان فيه النقيض لمثل هذا الموقف من الملك والملكية، لن يستوى الأبيض والأسود بحال من الأحوال مهما كانت الظروف والملايسات»^(٩).

يفضى بنا التحليل السابق لموقف عمارة من كتاب على عبد الرازق في السبعينيات إلى أنه ينحاز إلى الدور السياسي الذي قام به الكتاب، بل ويبالغ في تقديره إلى حد تجاهل المعارك الفكرية والسياسية التي أثارها كل من «في الشعر الجاهلي» لطف حسين و«الفن القصصي في القرآن» لمحمد أحمد خلف الله. لكن هذا

الانحياز للدلالات السياسية للكتاب لا يخفى «التقد» الفكرى. وما يؤكد تغلب نزعة التقييم السياسى على نزعة التقييم الفكرى عند عمارة موقفه من كتاب الشيخ محمد الحضر الحسين، حيث ينحاز إليه فكرياً ضد كتاب على عبد الرازق، لكنه يدينه سياسياً لحساب الأخير كذلك، والسؤال الآن: حين يتعارض الفكرى والسياسى، لماذا ينحاز عمارة إلى السياسى على حساب الفكرى؟

للسؤال أهميته، لأن عمارة السبعينات وما قبلها، أو بالأحرى بداية السبعينات وماقبلها، أصاب موقفه السياسى تغير ملحوظ، فانقلب من الحماس للعقلانية والاستنارة والاشتراكية إلى الحماس لتيار الإسلام السياسى حتى صار فى أواخر الثمانينات والتسعينات من أعلى الأصوات دعوة لقيام الدولة الإسلامية ومهاجمة الخطاب النهضة والتنوير والعلمانية. وكان من الطبيعى أن يعيد النظر - من خلال موقفه السياسى الجديد - فى قيمة كتاب على عبد الرازق متجاهلاً دلالاته السياسية فى سياق إنتاجه ونشره. بل لعل نظرة عمارة للسياق وتقييمه للعناصر المكونة له قد تغيرت هى الأخرى، فصار الداعون للخلافة والمتحمسون لها أعلى قيمة وقدراً من أولئك الذين ناهضوا الدعوة إليها وإلى إحيائها وتنصيب الملك فؤاد خليفة على المسلمين. وفى كل الأحوال نلاحظ أن «السياسة» هى التى توجه «الفكر» فى خطاب عمارة، الأمر الذى يعنى بلغة الفلسفة سيطرة الإيديولوجيا على المعرفة.

٤-٢- فى سبع مقالات نشرتها جريدة «الشعب» - لسان حال حزب العمل الإسلامى - على مدى أكثر من ثلاثة أسابيع، بدءاً من ١١/١/١٩٩٤ إلى ١٩٩٤/٢/١ (وهى مقالات سبق نشرها فى «جريدة الحياة» السعودية) تصدى عمارة لتلويث كتاب «الإسلام وأصول الحكم» بطريقة غير مسبقة ولأملوفة فى التقاليد العلمية الرصينة. ومن حق عمارة بالطبع أن يعيد النظر فى الكتاب إذا استجدت حقائق وملابسات كانت خافية ثم ظهرت، ولكن من واجبه كذلك أن يكون أميناً فى عرض هذه الحقائق التى تستوجب إعادة النظر فى موقفه القديم والمثبت من الكتاب. هذه هى التقاليد العلمية الرصينة التى لا يعاب بها عمارة مضيقاً إلى ذلك عدم احترام عقل قارئه، فضلاً عن عمليات التزييف الفاضحة لخدمة أهواء سياسية ذات طبيعة نفعية براجماتية.

الكتاب الذي حرص عمارة عام ١٩٧٢ على تصنيفه داخل دائرة الفكر «السياسي» منكرًا أنه يطرح قضية دينية، يتحول عند عمارة ١٩٩٤م إلى كتاب يخدم أهداف الاستعمار الغربي في محاولته للقضاء على «الخلافة» سعيًا إلى «علمنة» المجتمعات الإسلامية بتفريغها من مضمونها الحضاري والثقافي، وإلحاقها - إلحاق تبعية - بالمشروع الثقافي الحضاري الغربي. لم يكن الكتاب إذن - حسب عمارة ١٩٧٢ - محاولة لمناهضة تحالف الإنجليز والسراي لملء الفراغ الناتج عن قرار الكمالين بإلغاء الخلافة، وذلك بتنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين يكون تحت سيطرة الإنجليز بالكامل، بل تحول الكتاب هكذا «بقدره قادر» - حسب عمارة ١٩٩٤ - ليكون جزءًا من المخطط الاستعماري الغربي.

هذا التكييف الجديد لقضية الكتاب يستلزم إعادة توصيف له يُدرجه في سياق بعض كتب المستشرقين، الذين كانوا يخدمون الأهداف الاستعمارية بالطبع، ذلك أنه - في رأي عمارة ١٩٩٤م - يتعامل مع الإسلام بوصفه نصرانية، عقيدة بلا شريعة ودين بلا دولة، كما أنه يتعامل مع مشكلات الواقع الإسلامي من منظور الحل العلماني الغربي. وبعبارة أخرى؛ يرى عمارة ١٩٩٤ أن على عبد الرزاق استورد مشكلة الغرب المسيحي وركبها على الواقع العربي الإسلامي ليكون من السهل عليه استدعاء الحل العلماني: «باختصار كان مطلوبًا استدعاء التنوير الغربي العلماني إلى الواقع الفكري الإسلامي ليصنع مع الإسلام ماصنعه في أوروبا مع النصرانية الأوروبية عندما ردها إلى الكنيسة، واحتبسها فيها وحرر العمران والنهضة من المرجعيات الدينية».^(١٠)

هذه هي نقطة انطلاق عمارة الأولى لتلوّث الكتاب وصاحبه - من منظور عمارة ١٩٩٤ وتيار الإسلام السياسي بالطبع - وهي تعتمد اخراج الكتاب من سياقه الأصلي الذي شغلّ عمارة بتحليله عام ١٩٧٢م وزرعه في سياق الصراع الإسلامي العلماني، سواء بين الإسلاميين ومعارضيه من أهل الإسلام، أو بين الإسلام والغرب كما يحلو للإسلاميين أن يقولوا، وهكذا يتبرأ عمارة ١٩٩٤ من عمارة ١٩٧٢ مستخدمًا كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أداة لإعلان هذا التبرؤ. لكن

* انظر نص المحاضرة في ملحق المقدمة.

تلويث الكتاب وصاحبه ليس هو كل القصة، لأن تلويث تيار «التنوير» الممتد من رفاعة الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود، فضلاً عن المعاصرين المتمسكين بقيم التنوير العربى والنهضة، هو الهدف والغاية. (١١)

الخطوة الثانية فى مشروع عمارة ١٩٩٤ لتلويث الكتاب وصاحبه هى الحرص على إثبات أن على عبد الرازق تراجع عن آرائه فى الكتاب ومنذ فترة مبكرة جداً لا تكاد تتجاوز عشرين يوماً بعد صدور حكم هيئة العلماء عليه. والقارئ التى يستند إليها عمارة كثيرة تبدأ من صمت الشيخ على عبد الرازق عن الحديث عن الكتاب وامتناعه عن الكتابة فى الموضوع، ورفض إعادة طبع الكتاب حتى توفى عام ١٩٦٦م. ورغم أن عمارة يورد مبررات الشيخ فى عدم الإذن لدار الهلال بإعادة طبع الكتاب، فإنه يُصرُّ على أن وراء الامتناع عن إعادة النشر سرًا. كلمات الشيخ واضحة جلية تكشف عن الخوف من تجدد «الأذى» الذى لاقاه بسبب الكتاب، ولم يكن الشيخ فيما هو واضح من إصراره على عدم «الإذن» بالنشر - وليس عدم النشر - إلا حريصاً على تجنب المشكلات، حيث قال لمحمود أمين العالم: «اطبعوا الكتاب كما تشاؤون، ولكن دون استثنائى، وما أريد أن أحمل أى مسؤولية فى ذلك» (١٢)

لكن ماهو «السر» الذى يكشف عنه عمارة ١٩٩٤ وراء هذا الإصرار على عدم نشر الكتاب مرة أخرى؟ بطريقة أشبه بطريقة السرد فى القصص البوليسية يلجأ عمارة إلى الكشف عن السر خطوة خطوة جاعلاً قارئه يمسك أنفاسه. إن السر وراء ذلك كله أن الفكرة المحورية فى الكتاب وهى «الإسلام دين لادولة» ليست فكرة على عبد الرازق، بل هى فكرة طه حسين ألقاها - بطريقة شيطانية ماهرة - فى الكتاب، وتحمل مسؤوليتها على عبد الرازق. ولكى يصل عمارة لكشف السر - «الرهيب» يورد الأدلة والقرائن التالية بهذا الترتيب :-

أ - بعد أقل من عشرين يوماً من صدور حكم الأزهر ضد الشيخ على عبد الرازق نشرت له جريدة «السياسة» عبارات عن الإسلام والشرعية تضبط الفكر على نحو متميز عما جاء فى كتابه. هذه العبارات هى: «إن الإسلام دين تشريعى وإنه يجب

على المسلمين إقامة شرائعه وحدوده وإن الله خاطبهم جميعاً بذلك، ولكن الله لم يقيدهم بشكل مخصوص من أشكال الحكومات. بل ترك لهم حرية الاختيار فى ذلك وفق مقتضيات الزمن وحيث تكون المصلحة».

ب - القرينة الثانية: هى المحاضرة التى ألقاها الشيخ فى الجامعة الأمريكية فى مارس عام ١٩٣٢ وقرر فيها أن «الحكم بغير ما أنزل الله كفر صريح فى القرآن». وبالعودة إلى نص المحاضرة التى ألقاها الشيخ، ونُشرت عام ١٩٣٣* . ينكشف للقارئ تدليس عمارة، وهو التدليس الذى يفضح سوء القصد والنية المبيتة لتلويث سمعة الشيخ وكتابه. إن عنوان المحاضرة : «الدين وأثره فى حضارة مصر الحديثة»، وهى تحاول تلمس أثر الدين فى الحياة المصرية من خلال ثلاثة محاور صاغها الشيخ فى أسئلة ثلاثة على النحو التالى:

١- هل الحياة الدينية تتغير فى مصر وتتطور أم لا؟

٢- وإذا كانت تتطور وتتغير فماهى الأسباب التى تؤثر فى ذلك؟

٣- ما هى طبيعة هذه التغيرات ومدى أثرها ومقدار خطرها؟

وبعد أن يستعرض الشيخ مظاهر التغير والتطور فى الحياة المصرية. ينتقل فى سياق تحليل أسباب هذا التغير إلى بيان أن الالتقاء بالحضارة الأوروبية الحديثة جعل التطور فى مصر يسير سيراً حثيثاً عنيفاً كان فى رأى بعض الباحثين ثورة وانقلاباً. ويضرب مثلاً على هذا بالانقلاب الذى حدث فى التشريعات والقوانين نتيجة الاحتكاك بالحضارة الغربية. فى هذا السياق وردت العبارة التى يستشهد بها عمارة ويتخذها قرينة على تراجع الشيخ عن أهم أفكار كتابه، وهى عبارة أن «الحكم بغير ما أنزل الله كفر صريح فى القرآن». لكن عمارة يتجاهل السياق تجاهلاً تاماً، وهو السياق الذى يكشف أن العبارة وردت وصفاً لما كان عليه الحال فى مصر قبل لقائها الأخير بالغرب، وهى من ثم ليست «حكماً» يقره الشيخ بنفس الدلالة التى يقره بها الأصوليون من المردودى إلى سيد قطب وأخيراً عمارة. يقول الشيخ فى كلام وصفى لا يحتمل تأويلات عمارة الاستنطاقية «جرت مصر منذ العصور الأولى على

أن يكون الحكم فيها شرعياً، يرجع إلى أحكام الإسلام والأوضاع الإسلامية، وكان المصريون يفزعون من أن يحتكموا إلى غير قوانين الإسلام، لأن الحكم بغير ما أنزل الله كفر صريح في القرآن. ولكن القوانين قد أصبحت في مصر تؤخذ أحياناً من قوانين أوروبا، ولا يرى المصريون حرباً في أن يحتكموا إليها ولا أن يخضعوا لها وافقت الفقه الإسلامي أم لم توافق. ومن قبل ذلك استطاع الخديوى إسماعيل باشا أن يضرب على المصريين قانون نابليون شريعة لازمة يأخذهم بأحكامها أخذاً. وما كان ذلك كله إلا خضوعاً لما أسلفنا من حكم الظروف الاجتماعية والتطورات التي نشأت مع الحضارة الجديدة والجيل الجديد».

هكذا تنهارى قريئة عمارة، فالشيخ لا يقرر ذلك بل يصف الحال في مصر قبل لقائها بالغرب وكيف تغير، فأصبح مقبولاً ما كان من قبل مرفوضاً، وتلك سنة التطور وقانون التغير، بصرف النظر عن النوايا والمقاصد. والمحاضرة كلها تسير في خط فكرى تحليلي للعلاقة بين الدين والمجتمع يتجاهله عمارة تجاهلاً تاماً مكتفياً بهذا الاجتزاء السيئ القصد للعبارة من سياقها، لكي يوهم القارئ بما يريد. إن عمارة هنا يقوم بعملية «مخيلة» لوعى القارئ، وذلك حين يخفى عنه عامداً موضوع المحاضرة. والهدف من هذه «المخيلة» هو التزييف الرخيص والمبتذل لكي يضع على لسان الشيخ عبارة صارت «شعاراً» أساسياً لا من شعارات الفكر الأصولي فقط، بل صارت هي الشعار المؤسس للإرهاب الفكرى والعقلى، بكل ما يترتب على «الإرهاب» من اغتيال معنوى ومادى.

إن في المحاضرة التي يشير إليها عمارة تحليلاً ناصعاً لعلاقة الدين بالسياسة يؤكد الشيخ من خلاله تمسكه بكل حرف كتبه في «الإسلام وأصول الحكم». إن نقده للحكومات الدينية، أو للحكومات التي تعتمد على قوة «الدين» وعلى تأييد رجال الدين ومساندتهم لا يقل قوة عن نقده لرجال الدين الذين يسعون لتعزيز سلطانهم بالالتجاء إلى رجال السياسة. وليست مصر بمنأى عن هذا النقد المزدوج لرجال السياسة ولرجال الدين معاً، ولا تنقص الشيخ المضطهد الشجاعة فيقرر: «وعلى هذا الأساس أيضاً أرادت القوة السياسية من قديم الزمان أن تحدث لها في مصر قوة

دينية تؤيدها وتعارضها فأنشأت الجامع الأزهر، وأسبغت عليه اسم الدين، وعلى أهله برؤا دينياً، وما برح الأزهر منذ يومئذ ربيب السياسة وآلة الحكام السياسيين وسندهم. والحكومات التى تعتمد على قوة الدين وقوة السياسة معاً لا تكون إلا مطلقة غير محدودة السلطان ولا خاضعة لرقيب. وهذه الحكومات المطلقة عرضة دائماً لأن تستبد وتطغى».

ج - القرينة الثالثة اعتراض الشيخ على عبد الرازق - حين كان عضواً بمجلس النواب سنة ١٩٤٦ - على المشروع الخاص بقانون الأوقاف لأنه يمكن أن يفتح فى باب التشريع الإسلامى حدثاً جديداً يخشى معه تمزيق الفقه الإسلامى الذى هو الرابطة الأقوى بين الأمم الإسلامية. ولأن عمارة لايقول شيئاً عن مشروع قانون الأوقاف يكشف عن سبب اعتراض الشيخ، فإن مقالاً كتبه «ممدوح عبد الرازق» - تعليقاً على ماكتبه جلال كشك عن الشيخ وكتابه - يكشف أن اعتراض الشيخ كان متصباً على رغبة الملك فى نقل أوقاف الخديوى إسماعيل من إدارة وزارة الأوقاف إلى ديوان الأوقاف الخصوصية الملكية، وأثار هذا الاعتراض أزمة لم يشأ الكاتب - ممدوح عبد الرازق - الدخول فى تفاصيلها مكتفياً بالإشارة إلى أن هذه التفاصيل نشرت فى جريدة الأهرام فى ١٩٥٢/٨/٦». (١٣)

د - القرينة الرابعة أن كتاب «الإجماع فى الشريعة الإسلامية» الذى صدر للشيخ على عبد الرازق عام ١٩٤٧ هو من الناحية الفكرية لاعلاقة له بكتاب «الإسلام وأصول الحكم»، بل «هو على النقيض منه». ويتجاهل عمارة هنا بطريقة مثيرة للارتباك اختلاف موضوع الكتابين من جهة، وكون الكتاب الثانى مجموعة من المحاضرات التى ألقىت على طلاب جامعة فؤاد الأول من جهة أخرى.

هـ - القرينة الخامسة هى «العقدة» البوليسية فى هذا السرد القصصى. وكما أن الوصول إلى «العقدة» يمهّد السبيل للوصول إلى «حل» الغموض وكشف «السر»، فإن هذه القرينة الخامسة تمثل بالنسبة لغرض عمارة ١٩٩٤ محطة الانطلاق لإثبات أن على عبد الرازق يتبرأ من الكتاب، لأن شيطاناً - هو طه حسين - هو الذى ألقى

على لسانه عبارة «إن رسالة الإسلام روحانية فقط». وهى العبارة التى كتب أحمد أمين عام ١٩٥١م فى مجلة «رسالة الإسلام» أن على عبد الرازق قائلها له فى حوار دار بينهما حول جمود المسلمين وأسبابه حيث أجاب على عبد الرازق قائلاً: «إن دواء ذلك أن ترجع إلى ما نشرته قديماً من أن رسالة الإسلام روحانية فقط، ولنا الحق فيما عدا ذلك من مسائل ومشاكل». ومن المهم هنا أن نلاحظ أمرين: الأول - أن عمارة سيتوقف طويلاً عند عبارة على عبد الرازق «مانشرته قديماً لينطلق منها إلى أن رأى المشار إليه لم يكتبه على عبد الرازق، وإنما فقط «نشره»، وذلك اعتماداً على أن على عبد الرازق لم يقل «ماكتبته» بل قال «مانشرته». الأمر الثانى أن عبارة «رسالة الإسلام روحانية فقط» - التى ينكر عبد الرازق أنه قائلها - عبارة لم ترد بالفعل فى الكتاب، وهذا ما قاله على عبد الرازق فى الرد الذى رد به على التهم السبع التى وُجّهت إليه من هيئة العلماء. ولذلك رد على عبد الرازق على ماكتبه أحمد أمين فى مجلة «رسالة الإسلام» بتعقيب نشر فى العدد التالى (مايو ١٩٥١) نفى فيه أن يكون القول بأن رسالة الإسلام روحية فقط رأيه لا اليوم ولا قديماً: «إلا أن هناك خطأ فى التعبير جرى به لسانى فى المجلس الذى نتجادل فيه ونستعرض حال المسلمين، وما أدرى كيف تسربت كلمة روحانية الإسلام إلى لسانى يومئذ؟ ولم أدر معناها؟ ولم يكن يخطر لى ببال، بل لعله الشيطان ألقى فى حديثى بتلك الكلمة وللشيطان أحياناً كلمات يلقيها على ألسنة بعض الناس. هذه كلمة تصحح وضعاً شخصياً أرى من الإنصاف أن يصحح».^(١٤)

لا يقنع محمد عمارة بما سبق أن قاله عام ١٩٧٢م تفسيراً لصمت الرجل ورفضه للإذن بإعادة نشر الكتاب من أن ما حدث له من اضطهاد فقد معه شهاداته وألقابه العلمية ووظيفته كان تجربة أيشع من أن يعرض نفسه مرة أخرى لأدنى احتمال أن تتكرر. ولم يقنعه كذلك مقاله الشيخ على عبد الرازق قبل وفاته بأشهر قليلة لمحمود أمين العالم مؤكداً تمسكه بأرائه فى الكتاب تمسكاً كاملاً وعدم رغبته فى نفس الوقت فى نشره مرة ثانية خشية التعرض للأذى: «لست أتخلى عنه، ماتخلى عنه أبداً، على أنى لست مستعداً أن ألقى بسببه أى أذى جديد، ماعدت

أستطيع ذلك، كفانى مالقيت»^(١٥) لا يقتنع عمارة ١٩٩٤ بما كان مقنعاً لعمارة ١٩٧٢، ويصرّ على أن موقف الرجل هو موقف «المتبرء» من الكتاب، لأن موقفه الفكرية المتوالية تنقض القضية المحورية - أو بالأحرى التى جعلها عمارة ١٩٩٤ محورية - والخلافية التى قام عليها الكتاب.

يتساءل عمارة تعقيباً على قصة الحوار الذى دار بين أحمد أمين وعلى عبد الرازق عن دلالة عبارة على عبد الرازق «مانشرته قديماً»: هل هو مجرد ناشر وليس مؤلفاً؟ ويرى أن هذه القضية تمثل علامة الاستفهام الكبرى التى لا يكتفى فى الإجابة عنها حقيقة نقض الرجل فى سنوات عمره التى تلت صدور الكتاب للفكرة المحورية - مرة أخرى التأكيد على محورية الفكرة - التى دارت حولها صفحاته القليلة. ويتخذ من عبارة الشيخ على عبد الرازق الأليجورية: أن الشيطان ألقى على لسانه العبارة التى لم يقلها ذريعة لتساؤل أخطر هو: من هو الشيطان الذى ألقى هذا الرأى - لاحظ (الرأى) وليس (العبارة) - إلى على عبد الرازق؟ هنا يتجنب عمارة طرح أسئلة أخرى أكثر جدوى فى الكشف عن سياق (الحوار) الذى دار بين أحمد أمين وعلى عبد الرازق، أسئلة مثل: لماذا حرص أحمد أمين على الكتابة عن هذا الحوار؟ ولماذا حرص على إبراز العبارة الإشكالية التى كانت ضمن الاتهامات التى وجهت للرجل؟ هل فى الأمر شبهة محاولة «الإيقاع» بالرجل؟ إن حرص على عبد الرازق على الرد ونفى «العبارة» الإشكالية أن تكون وردت على لسانه، بل ونسبتها إلى الشيطان يكشف لنا إحساس عبد الرازق أن ثمة «وقية» فى نشر الحوار الذى دار. لذلك لجأ الرجل إلى الأليجوريا موطناً قصة إلقاء الشيطان بعض العبارات على ألسنة الرُسل والأنبياء، فمابالك وهو ليس رسولاً ولا نبياً. كان الرجل يعتصم بطريقة غير مباشرة بما ورد فى القرآن الكريم من قوله تعالى مخاطباً محمداً ﷺ «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم» (سورة الحج، الآية: ٥٢).

٤-٣ لكن عمارة مشغول بأمر آخر هو الانتقال من «العقدة» - علامة الاستفهام الكبرى - إلى «الحل» وكشف «السر»، وهو: «من الشيطان الذى فعل ذلك بعلى عبد الرازق وألقى فى كتابه وعلى لسانه بكلمات الإثم؟». ولكى يصل إلى أن الشيطان هو «طه حسين» كان عليه أن يخوض فى سلسلة من المتاهات المضللة - شأن كل كتاب القصص البوليسية - لكى يجذب انتباه القارىء ويحبس أنفاسه، حتى إذا وصل إلى كشف «السر» أحس بالارتياح العميق والاستسلام الكامل للاقتناع به.

يستشهد عمارة - أولاً - بما قاله الشيخ محمد بخيت المطيعي: عضو هيئة كبار العلماء التى حاکمت على عبد الرازق، ويصفه عمارة وصفاً لاقتاً بأنه «واحد من أصحاب الإنتاج العلمى المتميز»^{١١١}، وذلك فى كتابه «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»، حيث ذهب المطيعي إلى أن الكتاب ليس من تأليف على عبد الرازق لأن «كثيرين ممن يترددون على المؤلف قالوا إن الكتاب ليس له فيه إلا وضع اسمه عليه فقط منسوباً إليه ليجعله واضعوه من غير المسلمين ضحية هذا الكتاب وألبسوه ثوب الخزي والعار إلى يوم القيامة، وشهروا به تشهيراً لا يرضاه لنفسه من عنده أدنى مُسَكَّةٍ من العقل».

والشاهد الثانى هو محمد ضياء الدين الرئيس الذى يرجح أن المستشرق «مرجليوث» أو أحد تلامذته هو مؤلف الكتاب، ويستند فى ذلك إلى سفر على عبد الرازق إلى بريطانيا وإقامته فيها لمدة عامين: «فلا بد أنه كان متصلاً بالمستر مرجليوث أو تتلمذ عليه، فإن لم يكن مرجليوث نفسه فأحد أعوانه أو أحد المستشرقين الآخرين مثل توماس أرنولد الذى يشير إليه الشيخ أو الكتاب فى غير موضع ويصفه بالعلامة».

ويستبعد محمد عمارة أن يكون «الشيطان» واحداً من المستشرقين. وأهم دليل يستند إليه فى رفض هذه الدعوى هو درجة «الشذوذ» و«الابتداع» فى أفكار الكتاب، فالكتاب من هذه الزاوية غير مسبوق حتى فى كتابات المستشرقين. إن دعاوى كتاب «الإسلام وأصول الحكم»: «دعاوى غير مسبقة فى تاريخ الكتابة عن

الإسلام والحكومة السياسية على الإطلاق، سواء كانت هذه الكتابة لمستشرقين أم لمسلمين... ففكر هذا الكتاب غير مسبوق في هذا الشذوذ والابتداع، ومن ثم فإن نسبته إلى كتابات أى من هؤلاء المستشرقين ظن لم يَقم عليه دليل»^(١٦).

الشاهد الثالث الذى تتحدده على أساس شهادته ماهية الشيطان الذى ورط على عبد الرازق فى هذا الكتاب، هو الشيخ أحمد حسن مسلم، الذى كان فى ضيافة أسرة عبد الرازق - بالمصادفة البحتة - وهناك التقى بالشيخ على. وبعد صلاة المغرب لاحظ الشيخ مُسلم آيات الخشوع على الشيخ على عبد الرازق حتى إنه تنفّل - أى صلى النافلة، وهو مازاد على الصلاة المفروضة الواجبة - بعد المغرب بست ركعات، والعادة أداء السُنّة بركعتين فقط. وكان الشيخ مسلم قد اندهش لذلك الورع من جانب على عبد الرازق فسأله: كيف يكون حرصك على أداء السُنّة بهذه الطريقة، وأنت مؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» وهو كتاب عليه كثير من المآخذ التى تقدر فى العقيدة؟ والغريب أن هذا التساؤل من جانب الشيخ مسلم - وهو من علماء الأزهر وعضو لجنة الفتوى فيه آنذاك - لم يلفت عمارة فيه سوى إجابة على عبد الرازق غير المعقولة، كأن عبد الرازق تقبّل - هكذا ببساطة - مقولة أن الكتاب به مآخذ تقدر فى العقيدة. لم يلتفت عمارة إلى غرابة السؤال، بل وشذوذه، خاصة فى هذا السياق، والرجل ضيف - بالمصادفة البحتة - فى بيت عبد الرازق. لم يلتفت عمارة إلى شيء من ذلك، لأن «الحبكة» القصصية تجعل ذلك كله ممكناً، فالمهم هو الإجابة التى رد بها الشيخ على هذا التساؤل الغريب والشاذ. يقول الراوى الثانى - عمارة - على لسان الراوى الأول - الشيخ مسلم - : «فسكت على عبد الرازق قليلاً وقال لى: وهل أنا الذى ألفت هذا الكتاب؟ إنما ألفه الدكتور طه حسين! فسألته: ولماذا نسبته إليك؟ فقال الشيخ: لقد فاجأنى بالكتاب وعليه اسمى». وتستمر الرواية - رواية القصة البوليسية على لسان عمارة نقلاً عن الشيخ مسلم - لتحكى أن الشيخ على عبد الرازق حين سأل طه حسين عن سبب نشر الكتاب دون علم الأول وباسمه على غلاف الكتاب بوصفه مؤلفاً، أجاب طه حسين - والعهد على الراوى طبعاً - : لكى تكون لك شهرة عالمية وذلك بعد أن تنقل عنك وسائل الإعلام الأجنبية والعالمية وتتحدث عن هذا الكتاب ومابه من فكر».

لم يتساءل عمارة مثلاً: ولماذا لم ينسب طه حسين الكتاب لنفسه فينال هو الشهرة والمجد، خاصة وأن أزمة كتابه «فى الشعر الجاهلى» كانت فى علم الغيب، ولم يكن الرجل - طه حسين - قد نال بعد شهرة أو مجداً. ولم يتساءل كذلك عن السر وراء تحمل على عبد الرازق ما تحمّله من تبعات وماتعرض له من مخاطر طوال هذه السنوات، حتى فقد مكانته ولقبه العلمى ووظيفته، دون أن يتبرأ من الكتاب فى محاكمته أمام هيئة كبار العلماء ويعلن اسم مؤلفه الحقيقى. تلك كلها تساؤلات لا تدور فى خلد عمارة، لأنه كان مستعداً - لحاجة فى نفس يعقوب - لقبول التعليل الطريف الذى يحكى الشيخ مسلم أن على عبد الرازق قاله له حين سأله عن السبب فى كتمان هذه الحقيقة خصوصاً بعد أن تعرض لما تعرض له بسبب هذا الكتاب الذى لاعلاقة له به. كان هذا التعليل من جانب الشيخ على عبد الرازق لصمته أن أخلاقه أبت عليه أن يرفع دعوى على صديق لعائلته، كما أن تقاليد العائلة تمنع من إحراج الضيف أو وضعه فى موقف غير كريم». (١٧)

لكن هل تنتهى القصة عند هذه النتيجة «المفاجأة» - كما فى روايات أجاثاكريستى وقصص شارلوك هولمز - أم لابد لحبكة السرد من قشرة «الأكاديمية» التى تعطى لهذا النمط من السرد القصصى طابعاً خاصاً؟ إن اعتراف على عبد الرازق - المجنى عليه الآن فى السياق السردى - ليس كافياً، فلا بد للمخبر البوليسى - مؤلف القصة - أن ينتزع اعترافاً من «الجانى» نفسه، لكى تكتمل أركان القضية. إن المجنى عليه - على عبد الرازق - تحمّل بفروسيّة نادرة تبعات الكتاب خشية إحراج الصديق أو وضعه فى موقف غير كريم، وهذه هى سمة أو سمات الفروسيّة التى لابد أن يتحلّى بها المجنى عليه لكى تنكشف مدى «نذالة» الجانى وخسة أخلاقه، وضرره بكل القيم عرض الحائط. هكذا يعثر المخبر السرى - محمد عمارة - على دليل الإدانة باعتراف الجانى نفسه.

ورد هذا الدليل فى كتاب: «طه حسين يتحدث عن أعلام عصره» للدكتور محمد الدسوقي، الذى كان يدون عبارات طه حسين فور سماعها أثناء عمله سكرتيراً لطله حسين فى مجمع اللغة العربية بالقاهرة. وفى سياق كلام كثير قاله طه حسين عن

كتاب على عبد الرازق: «الإسلام وأصول الحكم» وظروف نشره يتوقف عماره أمام شاهدين فى كلام طه حسين: الشاهد الأول هو تلخيص طه حسين للفكرة الأساسية للكتاب، حيث يرى محمد عمارة أن مقالاه طه حسين هو «نص لسطور من الكتاب كانت محفورة فى ذاكرة الرجل، الذى لم يكن قارئاً، وبين زمن الإملاء - أى إملاء طه حسين لهذا الكلام - وتأليف الكتاب قراءة النصف قرن من الزمان؟.

هكذا ضبط عمارة طه حسين متلبساً بحفظ بعض سطور الكتاب عن ظهر قلب. ولكى يكون الضبط قانونياً جعل من الكلام الذى كان يرسله طه حسين حراً - ويدونه الدكتور محمد الدسوقي - «إملاء» قصدياً واعياً. ويكون التساؤل: كيف احتفظت ذاكرة طه حسين بهذه السطور من الكتاب مدة خمسين عاماً إلا أن يكون هو مؤلف الكتاب؟؟ لكن هذا الشاهد على خطورته ليس كافياً، وربما استطاع دفاع «المتهم» أن يطعن فيه من جوانب عديدة ليس أهمها أن كلاً من طه حسين وعلى عبد الرازق أبناء مدرسة فكرية واحدة فى منطلقاتها الفكرية وأسسها المعرفية. لذلك لايد من شاهد آخر يجده المخبر السرى فى كلام طه حسين يثبت من خلاله «المشاركة» فى تأليف الكتاب على الأقل. والعبارة التى يعتبرها عمارة مفتاح باب العلاقة بين طه حسين وبين الكتاب: «العلاقة الفكرية التى تدخل فى صميم المشاركة فى الفكر الذى حملته هذا الكتاب وليس مجرد الدفاع عنه بعد صدوره مطبوعاً». هذه العبارة - التى تمثل شاهد الإثبات النهائى - هى قول طه حسين «على أنى قرأت كتاب الشيخ على قبل طبعه ثلاث مرات، وعدلت فيه كثيراً».

إن ماهو عادى وطبيعى فى الحياة اليومية العادية ليس كذلك فى نظر المخبر السرى الباحث عن دليل إدانة. وإذا كان عادياً بين الأصدقاء والمزلاء فى مجال الفكر أن يراجع الواحد عمل الآخر قبل دفعه للمطبعة وأن يقترح عليه بعض التعديلات، وربما التصويبات، وعادة ما يوجه المؤلف الشكر فى مقدمة الكتاب للزملاء والأصدقاء الذين قرأوا الكتاب قبل نشره - إذا كان ذلك كله عادياً، بل مطلوباً، فهو ليس كذلك من منظور عمارة الذى يرى أن ذلك بمثابة «اعتراف من الدكتور طه حسين بأن كتاب (الإسلام وأصول الحكم) هو لعلى عبد الرازق، مع

الإقرار بأن لطفه حسين دوراً في (تأليفه)، وليس في (تصحيحه)، فهو قرأ (أصوله) وليس (مخارج طبعه)، وقرأ هذه الأصول (ثلاث مرات)، و(عدّل)، وليس (صحح)، فيها (كثيراً) وليس (قليلاً). هذا الكتاب إذن - وبعد هذا الاعتراف - (شركة) بين على عبد الرزاق وبين طه حسين. وإذا كان على عبد الرزاق قال: إنه كتابي لست أتخلى عنه أبداً، وماتخلى عنه أبداً، فإن طه حسين قال: إن له فيه إسهاماً، بالتعديلات الكثيرة التي أدخلها عليه ثلاث مرات، وهو في طور (الأصول)، و(التأليف). فليس الكتاب بالخالص لعلى عبد الرزاق وحده ولا هو بالخالص للدكتور طه حسين» (التأكيد لعمارة).^(١٨)

لم يبق أمام عمارة بعد ذلك كله إلا أن يكشف - من خلال تحليل جسم الجريمة، وهو كتاب «الإسلام وأصول الحكم» - مسئولية كل شريك من الشريكين، فأنتهى إلى مسئولية طه حسين المستقلة عن محور السياسة وعلاقتها بالإسلام في الكتاب، وهو المحور الذي يمثل الكتاب الثاني من «الجسم الكلى». إنه المحور الذي يرى عمارة أنه «يجعل الإسلام كالمسيحية، ديناً لادولة ورسالة لاحكماء» وهو الذي يمثل فكر طه حسين «في أعماله الفكرية التي لاشبهة في أنها من إبداعه إبداعاً خالصاً ومستقلاً».^(١٩) والمضحك في هذا الهزل الأكاديمي الذي يصطنعه عمارة أن الأعمال الفكرية التي قتل دليلاً على مشاركة طه حسين في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» صدرت كلها بعد سنوات طويلة من صدور كتاب على عبد الرزاق. إن «مستقبل الثقافة في مصر» صدر عام ١٩٣٨م، أي بعد ثلاثة عشرة عاماً من صدور كتاب على عبد الرزاق. والأقرب إلى المنطق أن يكون طه حسين قد تأثر بأفكار على عبد الرزاق، هذا إلا إذا كان عمارة يفترض أن طه حسين ساهم في تأليف كتاب على عبد الرزاق بأثر رجعي.

لكن مالنا وللمناقشة المنهجية في عمل قصصي بوليسي هدفه ليس التسلية والترفيه بل تلوين الكتاب وصاحبه أولاً، وتلوين تيار فكري أصيل في الفكر العربي الحديث والمعاصر ثانياً. لقد صار على عبد الرزاق كاذباً حين نسب الكتاب كله لطفه حسين في اعترافه للشيخ مسلم مخلصاً مسئوليته تماماً من المشاركة في

تأليف الكتاب، أوحى بالعلم بوجوده قبل صدوره مطبوعاً. ولاشك أنه كاذب كذلك حين أعلن مراراً وتكراراً مسئوليته الكاملة عن الكتاب. أما طه حسين فهو «مهرج» يؤلف كتاباً وينشره باسم صاحبه، ثم يقول له مازحاً أردت أن أجلب لك الشهرة والمجد. ومع تسليمنا بكذب علي عبد الرازق في التبرؤ من الكتاب تماماً، بناء على النتيجة التي انتهى إليها عمارة، فإن فروسية الرجل النادرة التي تبدت في عدم رغبته في إحراج الصديق أو مضايقة الضيف تتبدد تماماً. ويبقى السؤال الذي يتحاشاه عمارة: إذا كان الأمر هو ما انتهى إليه عمارة، فلماذا تحمل علي عبد الرازق كل ما حدث له، وهو ليس قليلاً، واستمر في تحمله حتى مات ؟! ولماذا لم يجد سوى الشيخ «مسلم» ليفضى إليه بسرّ الرهيب !! وما شأن طه حسين، الذي لم يتبرأ من الأفكار، ترك الرجل يعانى وحده دون أن يتقدم ليشارك الرجل بعض المسئولية ؟! أليست هذه قمة «الحسنة» و«النذالة» ؟!

لكن الأمر كله ينكشف من وراء هذه القصة البوليسية - غير المحبوكَة وغير المسلية - حين يدرك القارئ أن عمارة أراد إلصاق مسألة «أن الإسلام عقيدة روحية لا تشريعية» بالكتاب. ولما كانت العبارة لا وجود لها في الكتاب، كما أنها عبارة مافتىء على عبد الرازق يتبرأ منها منذ مذكرته الدفاعية التي قدمها إلى هيئة كبار العلماء عام ١٩٢٥ وحتى رده على أحمد أمين في مجلة «رسالة الإسلام»، فقد كان الحل هو نسبتها إلى «مشاركة» طه حسين في تأليف الكتاب، ومن الواضح أن عمارة في هذا السرد القصصى المملّ والمضجر كان يتحاشى الظهور بمظهر «المترجع» عن الحماس للكتاب، الأمر الذي يعنى دفاعه عن فكرة «الخلافة» التي سبق له أن نقدها عام ١٩٧٢، وهى الفكرة التي تمثل محور الكتاب.

لقد قام عمارة بإعادة «محورة» كتاب علي عبد الرازق - فنقله من محور الصراع السياسى ضد فكرة «الخلافة» التي أراد الملك فؤاد أن يتربع على عرشها بمساندة الانجليز (عمارة ١٩٧٢) إلى محور «الإسلام عقيدة لا شريعة»، وذلك لكى يعيد زرعه فى سياق التآمر الاستعماري الغربى ضد الإسلام والمسلمين، ويعيد توزيعه فى الصراع الفكري الحالى بين «أنصار الإسلام هو الحل» وأنصار «الدولة المدنية». من

هنا الحرص على الوصول إلى نتيجة «مشاركة» طه حسين فى تأليف الكتاب، لكى تكون الفكرة المحورية المبتدعة عام ١٩٩٤ من صنع طه حسين، ويظل على عبد الرازق - المحتفى به عام ١٩٧٢ - بمنأى عن القول الجديـد.

وإذا كان السياق الآتى للصراع بين أنصار الدولة «الدينية» والمدافعين عن الحكم المدنى هو الذى فرض «المواجهة» بين الفريقين، فقد كان كتاب على عبد الرازق - وما يزال - سلاحاً من أهم أسلحة هذه المواجهة. من هنا نفهم سر هذا الحرص من جانب عمارة على إعادة «محورة» الكتاب، فى محاولة مستميتة لتفريغ الكتاب من محتواه وطاقته لمنع القراء من تداوله. وهنا نرى عمارة يحطب فى حيل الأزهر تماماً، الأزهر الذى أدان الكتاب وصاحبه عام ١٩٥٢، ثم برأ الكتاب وصاحبه عام ١٩٤٦، ثم عاد يدينه ويلعنه عام ١٩٩٣. هكذا تنكشف الدلالة العميقة لهذه القصة البوليسية التى سردها عمارة عن كتاب على عبد الرازق، دلالة سيطرة الذهنية «التقليدية» النقليية واستبدالها بالذهنية «العقلية» الاستدلالية التى كانت فى السبعينات وما قبلها.

إن مشكل «الخلافة» والحفاظ عليها بعد استعادتها هاجس مقلق فى خطاب الإسلام السياسى، رأيناه عند حسن البنا - مؤسس جماعة الإخوان المسلمين - وهو ماثل فى خطاب عمارة التسعينات، كما يعبر عنه كذلك بشكل واضح جلى الدكتور يوسف القرضاوى وهو أشهر من أن يُعرف. فى مساجلة أخيرة جرت بين سيد ياسين والقرضاوى حول «تقرير الأمة فى عام» الذى ساهم القرضاوى مع طارق البشرى فى صياغته، يقرر القرضاوى - ردًا على سيد ياسين - أن الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية ومجامع الفقه الإسلامى وأساتذة الجامعات الإسلامية فى العالم الإسلامى يقررون جميعاً أن «تنصيب الإمام أو الخليفة... فرض واجب شرعاً». كما يقرر فى نفس المساجلة أن مفهوم «الإمام» أو «الخليفة» بوصفه: «الذى ينوب عن رسول الله ﷺ فى إقامة الدين وسياسة الدنيا به... هو قول الأئمة الرازى والتفتازانى وابن خلدون وغيرهم»^(٢٠) هذا هو السياق الراهن الذى يجعل من إعادة نشر هذا الكتاب مسألة على درجة عالية من الأهمية، فهو الكتاب الذى صدر قبل

كتاب على عبد الرازق وأشار إليه الأخير فى كتابه من جهة، وهو من جهة أخرى يمثل الاجتهاد الفقهي والفكرى الذى استند إليه الكماليون فى الفصل بين «الخلافة» و«السلطنة» كما سنرى.

ثانيًا : السياق التاريخي لصدور الكتاب

من الصعب هنا استعراض تاريخ ما أصبح يطلق عليه اسم «المسألة الشرقية» تعبيراً عن ملامح وسمات التمزق التدريجي للإمبراطورية العثمانية الذى بدأت بوادره فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر، ووصل إلى ذروته مع نهاية الربع الأول من القرن العشرين. وإذا كان هذا الكتاب قد صدر عام ١٩٢٤ مترجماً إلى اللغة العربية، متضمناً ما استند إليه رجال الجمهورية من النصوص والأحاديث واجتهادات الفقهاء بأمر «تفريق السلطنة عن الخلافة»، فإنه يعد بمثابة وثيقة هامة تكشف عن الأوضاع ولاتُنشئها من عدم. وبعبارة أخرى نقول إن الكتاب ثمرة لواقع قرّض على المسئولين الأتراك الفصل بين «السلطنة» و«الخلافة»، وليس هو - أى الكتاب - الذى صنع هذا الفصل.

ومن الضروري الإشارة، قبل الدخول فى تحليل السياق الذى يفرض هذا الفصل، إلى أن قرار فصل «السلطنة» و«الخلافة» قوليل بارتياح كبير فى العالم الإسلامى عمومًا والعالم العربى على وجه الخصوص. واعتبر الكماليون رجالاً أفضالاً وأبطالاً وطنيين جديرين بكل تقدير واحترام، وإنما حدث رد الفعل العكسى والعنيف ضد الكماليين ضد كمال أتاتورك حين قاموا بإلغاء منصب «الخلافة» إلغاء تاماً. لم يكن الفصل بين «السلطنة» و«الخلافة» - وهى الخطوة العلمانية الجهورية - يعنى الاعتداء على رمز «الجامعة الإسلامية»، بقدر ما كان يعنى الاعتراف بالاستقلال السياسى للدول والحكومات بعيداً عن «التبعية» للأتراك سياسياً. وكان بقاء «الخلافة» منصباً روحياً رمزياً يعنى الإبقاء على الوحدة الروحية المعنوية. والسبب فى ذلك أن دولة «الخلافة» كانت قد صارت تاريخاً خاصة بعد أن احتلت القوات الأوروبية دار الخلافة «الآستانة».^(٢١)

والحقيقة أن الذى يفسر حالة «الارتياح»، أو على الأقل حالة «عدم الاعتراض»، على قرار المجلس الوطنى الكبير فى أنقره فى نوفمبر ١٩٢٢ بإعلان تركيا «جمهورية» وإلغاء «السلطنة» أمران، الأمر الأول: إحساس المسلمين أن هذا الفصل بين «الحكم» و«الخلافة» - حيث تم عزل الخليفة السلطان وحيد الدين تماماً وعيّن ابن عمه عبد المجيد «خليفة» بلا سلطنة - يمكن أن يعطى للخلافة حيوية أعظم، حيث كان الانشغال بالحكم يربط الخلافة بهجوم المجتمع التركى ومشكلات تركيا مع العالم. وهذا مايعبر عنه مترجم الكتاب الذى نقدمه بقوله إن السلطنة السياسية لم تكن تسوّغ للخليفة: «تأسيس العلاقات بينه وبين الشعوب الخارجة عن الحكم التركى، ولهذا كانت الخلافة عبارة عن اسم بلا فعل. أما بعد أن رفعت عنه السلطة السياسية التركية أصبح بصفته خليفة المسلمين كافة مرتبطاً فعلاً، وبلا أدنى مانع، بالأهم الإسلامية كلها، وأمسى حراً بتأسيسه العلاقات معها من حيث واجباته الدينية والاجتماعية والأدبية»

والأمر الثانى الذى يفسر حالة «الارتياح» أو حالة «عدم الاعتراض» على الفصل بين «السلطنة» و«الخلافة» - وهو الذى يمثل محور اهتمامنا هنا - أن هذا الفصل لم يكن شيئاً ابتدعه الكماليون بقدر ما كان توأماً مع تقاليد التاريخ الحقيقى العميقة فى ممارسة «الخلافة». إن الفجوة الزمنية بين هذا الفصل وبين ممارسة «الخلافة» التى تجمع بين السلطتين الدينية والسياسية تمتد من عصر الخليفة العباسى الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٨ م) - (١٧٠ - ١٩٣ هـ) إلى عصر عبد الحميد الأول الخليفة العثمانى (١٧٧٤ - ١٧٨٩ م) - (١١١٨ - ١٢٠٤ هـ)، أى حوالى عشرة قرون ميلادية وأحد عشرة قرناً هجرية. فى هذه الفجوة الزمنية الطويلة تحولت الخلافة إلى رمز دينى لفاعلية له فى الفعل السياسى.

١- فى الفترة الواقعة بين خلافة الرشيد وسقوط بغداد عام ١٢٥٨م/ ٦٥٧هـ، تحولت السلطة السياسية الفعلية من أيدي الخلفاء وممثليهم إلى بعض حكام الأقاليم والذين تمتعوا بقدر من الاستقلال الذاتى مع الاعتراف بسلطة الخليفة العباسى فى بغداد. قامت دولة بنى طاهر، ومؤسسها طاهر بن حسين الخراسانى قائد جيوش

المأمون في ضد أخيه الأمين، وعاصمتها «مرو» في خراسان في الفترة من ٨٢٠ - ٨٧٢م. ثم قامت دولة بنى الأصفر في الفترة من ٨٧٦ - ٩٠٨م، وقامت دولة بنى سامان على أنقاض دولة بنى الأصفر في خراسان واستمرت حتى ٩٩٩م. وهذه الدولة قضت عليها الدولة الغزنوية مع تزايد الصراع التوراني - الفارسي على حدود الإمبراطورية. وقد قامت الدولة الغزنوية أولاً في أفغانستان والبنجاب، وامتدت في عهد سوبو كستجين لتشمل بيضاور في الهند وخراسان في فارس واستمرت حتى عام ١١٨٦م. وكان الذي قضى على الدولة الغزنوية خانات تركستان وسلاجقة فارس العظام. (٢٢)

ولسنا نشفق مع ما يذهب إليه بعض الباحثين من أن تضاؤل سلطة الخلافة بدأ يبدو واضحاً عام ٩٢٠م في عصر المقتدر (٩٠٨ - ٩٣٢م) (٢٣)، ذلك أن الخليفة الرشيد كان قد أحس بتضاؤل سلطته وانفلاتها من بين يديه على يد «البرامكة»، الأمر الذي دفعه إلى التعجيل بكسر شوكتهم قبل أن يستأثروا بالسلطة دونه، وذلك فيما هو معروف في كتب التاريخ والأدب باسم «نكبة البرامكة». وفي الصراع بين «الأمين» و «المأمون» تصاعد نجم العناصر العسكرية الفارسية حتى كانت دولة بنى طاهر دولة مستقلة، من حيث توارث السلطة، مع الارتباط بسلطة الخلافة في بغداد والإقرار بها.

واستعان الخليفة المعتصم (٨٣٣ - ٨٤٢) بالعنصر العسكري التركي ليقبل من سطوة العنصر الفارسي، وحين تزايد عددهم وتكاثر نقل مركز الخلافة من «بغداد» إلى «سامرا» التي أطلق عليها إسم «سُرْ من رأى». وتنامى نفوذ العسكرية التركية وزادت سيطرتهم، وكان عصر المعتصم بمثابة علامة على بداية النهاية لقوة الخلافة العباسية، حيث عاش الخلفاء في العاصمة الجديدة (سامرا) - التي انتقلت إليها الخلافة - سجناء. وكان مقتل الخليفة المتوكل في ديسمبر ٨٦١ على مرأى من ابنه الأول بداية لسلسلة من الأحداث التي أفضت إلى انهيار نظام الخلافة.

ومع بداية القرن العاشر الميلادي - أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريين - كان العالم الإسلامي تتنازعه ثلاث «خلافت» : الخلافة الشيعية ممثلة في

الدولة العبيدية فى شمال أفريقيا (٩٠٩م - ٢٩٧هـ)، والخلافة الأموية فى الأندلس - التى أقامها عبد الرحمن الداخل (٩٢٩م - ٣١٧هـ)، والخلافة العباسية التى كانت قد دخلت دور الانقسام والتفتت، سواء فى عاصمة الخلافة نفسها، أو فى أطراف الدولة. كانت مصر قد استقلت - مع اعتراف رمزى بسلطة الخليفة العباسى - تحت حكم ابن طولون .

وفى الفترة من ٩٤٥م - ١٠٥٥م «٣٣٥ - ٤٤٧هـ» استطاع أحمد بن بويه أن يقيم دولة البويهيين على أنقاض حكم العسكر الأتراك، والذين كانت سيطرتهم على شئون الخلافة قد وصلت إلى حد عزل الخلفاء وتوليبتهم بعد أن لُقّب رئيس الحرس باسم «أمير الأمراء»، وصار الحاكم الحقيقى. كان مؤنس المظفر أول من حمل هذا اللقب من العسكر الأتراك، فقام بعزل الخليفة المقتدر (٩٠٨ - ٩٣٢م) وولى مكانه القاهر (٩٣٢ - ٩٣٤م). ونفس المصير واجهه كل من المتقى والمستكفى على يد نفس «أمير الأمراء» الذى صار فى عهد المستكفى أحمد بن بويه الذى منح لقب «معز الدولة» إلى جانب كونه «أمير الأمراء»، وكان اسمه يذكر فى خطب صلاة الجمعة إلى جانب اسم الخليفة.

كان عصر البويهيين أكثر إظلاماً بالنسبة لتاريخ الخلافة - وإن لم يكن كذلك بالنسبة للتاريخ الحضارى الثقافى بالطبع - فبرغم أنهم قضوا على سلطة العسكر الترك فقد حلّوا محلّهم، ولم يتغير وضع الخلفاء أو يتحسن تحت وصاية السيد الجديد^(٢٤) ورغم أن عاصمة حكم البويهيين كانت شيراز فى فارس، فقد كان العراق يُحكم بوصفه مقاطعة من المقاطعات، وليس مركز الخلافة. لم تعد بغداد فى عصرهم قبلة العالم الإسلامى، ولم تعد شيراز وحدها هى التى تشاركها فى هذا المركز، بل شاركتها القاهرة وقرطبة وغزنة أيضاً.

وقد بلغ من سيطرة البويهيين على منصب الخلافة وتحكمهم فيه أن طمع عضد الدولة (٩٤٩م - ٩٨٣م) فى أن يحتل واحد من نسله منصب الخليفة، فتزوج بنت

الخليفة الطائع (٩٤٧ - ٩٩١)، وقام فى نفس الوقت بتزويج أخته للخليفة (٩٨٠م)، وكان عضد الدولة هذا أول حاكم فى تاريخ الدولة الإسلامية يحمل لقب «شاهنشاه»، أى ملك الملوك»^(٢٥).

وكانت دولة السلاجقة، التى قامت على أنقاض دولة البويهيين، بمثابة الفصل الأخير من دراما «الخلافة» فى التاريخ الإسلامى. وإذا كان أمير الأمراء عضد الدولة قد لقب نفسه بملك الملوك، فإن طغرل السلجوقى الذى دخل بغداد عام ١٠٥٥م معلناً نهاية الدولة البويهية، أطلق على نفسه - فى حضرة الخليفة القائم (١٠٣١ - ١٠٧٥م) - لقب «ملك الشرق والغرب»، وكان لقبه الرسمى «السلطان»^(٢٦) ومنذ ذلك الحين تأسست فى الفكر الإسلامى - كما سنرى فى الفقرة التالية - مسألة الفصل بين «السلطنة» و«الخلافة». لكن ذلك لم يحدث إلا بعد ثلاثة قرون تقريباً من ممارسة هذا الفصل على صعيد الحياة السياسية الفعلية.

٢- بدخول المغول بغداد عام ١٢٥٨م - ٦٥٧هـ تم القضاء نهائياً على الخلافة العباسية، التى كانت قد تحولت إلى مجرد رمز تعرض للمهانات وانتهاكات لاحصر لها. لكن القضاء النهائى على الخلافة / الرمز لم يمنع بعض سلاطين المماليك فى مصر - والذين تصدوا للمغول وهزموهم فى «عين جالوت» - من محاولة إعطاء مشروعية دينية لنظامهم العسكرى، بعد إثبات جدارته العسكرية والسياسية فى التصدى لأعداء الإسلام والمسلمين.

هكذا قام الملك الظاهر ركن الدين بيبرس البندقدارى (١٢٦٠ - ١٢٧٧م) - رابع سلاطين المماليك - باستدعاء كل من عمّ الخليفة العباسى الأخير المستعظم (١٢٤٢ - ١٢٥٨م) ومعه أحد أبناء الخليفة الظاهر (١٢٣٥ - ١٢٢٦م) والذين كانا قد هربا من مذبحة بغداد إلى دمشق. قام ركن الدين بتنصيب ابن الخليفة الظاهر خليفةً يحمل لقب «المستنصر» وذلك فى مقابل أن يمنحه ذلك الخليفة/الدمية حق الحكم والتصرف فى مصر وسوريا وديار بكر والحجاز واليمن وأرض الفرات. وقد حاول ركن الدين بعد ثلاثة أشهر من تنصيب الخليفة/الدمية عام ١٢٦١م أن يحمله إلى بغداد -

بعد أن منحه مايريد - ليستقر فيها خليفة على المسلمين، لكنه تخلى عن الفكرة بعد أن وصل بقواته إلى دمشق، وهناك تخلى عن الخلافة تاركًا إياه لمصيره في الصحراء، ولم يسمع به أحد بعد ذلك.^(٢٧)

بعد عام واحد حضر إلى القاهرة واحد آخر من بنى العباس، فأقامه ركن الدين خليفة تحت لقب «الحاكم»، الذى لم يكن له من الخلافة أو الحكم سوى وجود اسمه على العملة المتداولة والدعاء له فى خطبة الجمعة فى كل من مصر وسوريا فقط. واستمر المنصب يتداوله أبناء «الحاكم» واحدًا بعد الآخر حوالى قرنين ونصف من الزمان. وحين استولى السلطان سليم على مصر (١٥١٧م) حمل معه إلى القسطنطينية خليفة «المتوكل».^(٢٨)

لكن إذا كانت الخلافة قد انتهت فى بغداد، وحاول المماليك إحياءها فى مصر، فإن «السلطنة» السلجوقية - التى هربت من بغداد أمام زحف المغول - كانت لها قاعدتها التى تأسست منذ حوالى قرنين من الزمان فى آسيا الصغرى على حساب الإمبراطورية الرومانية الشرقية. واتخذت هذه القاعدة - السلطنة السلجوقية - من «قونية» عاصمة لها منذ عام ١٠٤٨م، حتى قضى عليها أبناء قبيلتهم «غز» من آل عثمان بعد حوالى ألف وثلاثمائة سنة.^(٢٩)

ولقد حاول آل عثمان منذ بداياتهم الأولى أن يعطوا لمغامراتهم العسكرية وفتوحاتهم دعامة إيديولوجية شأن كل تكوين سياسى، لكن الدعائم الإيديولوجية التى قدمت لتبرير هيمنة آل عثمان كانت «تتبدل فى سياق السنين». كان «قانون السيف» فى البداية هو الإيديولوجية المطروحة، وذلك يتجلى فى قول «عثمان» فى سياق تعيين قاض لإحدى المدن التى فتحها: «لقد فتحت هذه المدينة بعد سيفى، فلماذا يتوجب على طلب إذن السلطان الذى لا يملك حق التدخل فى هذا الأمر؟ إن الله الذى منحه شرف أن يكون سلطانًا قد منحنى أن أكون خائنًا بفضل الجهاد».^(٣٠)

ونلاحظ هنا أن إيديولوجية «قانون السيف» لاتنفصل عن إيديولوجية «الجهاد»، رغم أن العبارة السابقة تمثل «تمردًا» على سلطة السلطان السلجوقى

المسلم الذى منح عثمان وآله كل مساعدة ممكنة للاستقرار. وفكرة «الغازى» المجاهد فى سبيل الله نجدها فى إيديولوجية الدولة العثمانية فكرة متغلغلة متكررة: «فقد جرى تصوير عثمان وأورخان فى صورة زعيمين لا يهدفان إلا إلى نشر الدين الإسلامى. وكان جميع المحيطين بهما مفعمين بمثل أعلى واحد: القضاء على الكفار العصاة الذين لا يريدون الإذعان لرفعة الإسلام. ألا يحمل أورخان فى النقش المسجل على مسجد الشهادة، فى بورصا، لقب (سلطان المشاركين فى الجهاد والمجاهدين فى سبيل الله)»^(٣١)

لكن مفهوم «المشاركة» فى الجهاد سرعان ماستحول إلى استثناء مع تزايد النفوذ العثمانى واتساع الأراضى التى تم الاستيلاء عليها بالجهاد ضد الكفرة أو بالانتزاع من أيدي حكام مسلمين. فى عصر مراد الأول (١٣٦٣ - ١٣٨٩م) حدث أول صدام بين العثمانيين والسلطان السلجوقى، حيث شاركت فى قوات مراد ضد السلطان علاء الدين الكرمانى وحدات لتابعى مراد من المسيحيين الصريين والبيزنطيين، وهو أمر ينال من مفهوم «الجهاد» بدرجة جسيمة. لكن ذلك لم يمنع بايزيد الأول (١٣٨٩ - ١٤٠٢م) ابن مراد من أن يطلب من الخليفة العباسى فى القاهرة عام ١٣٩٤ منحه لقب «سلطان الروم»^(٣٢).

ظل صعود العثمانيين متوالياً على جبهتين: جبهة الإمبراطورية الرومانية الشرقية المسيحية وجبهة السلطنة السلجوقية وتوابعها. على الجبهة الأولى تم فتح القسطنطينية فى ٢٩ مايو ١٤٥٣م فى عهد محمد الثانى (١٤٥١ - ١٥١٢م)، أما على الجبهة الثانية فقد ظلت الأمور بين مد وجذر دون استقرار تام أو سيطرة نهائية. «والواقع أن انعدام الاستقرار فى الأناضول يرجع إلى أسباب عميقة، فالسكان الذين لم يعترفوا بالبتة بالارتباط بالإمبراطورية العثمانية، ظلوا أوفياء لأمرائهم، وكانت القبائل التركمانية المترحلة ترد بعنف على ممارسات بيت المال العثمانى»^(٣٣).

وقد انضافت إلى عوامل «عدم الاستقرار» الداخلى ظهور سلطة من نوع جديد فى فارس، حيث استولى الشاه إسماعيل الصفوى على السلطة عام ١٤٩٩م، ثم فتح بغداد عام ١٥٠٨م. ولكن المواجهة الفعلية بين الدولة الصفوية والدولة العثمانية لم

تقع إلا فى عهد سليم الأول، وهى المواجهة التى جعلت إيديولوجية الدولة العثمانية تتبلور أكثر فأكثر فى حماية الإسلام «السنى»، وبعث الخلافة الإسلامية «السنية».

لقد بدأ سليم الأول صراعه ضد إسماعيل الصفوى باستصدار فتوى من شيخ الإسلام - أعلى مرجع دينى فى الإمبراطورية - «تخرج الشاه اسماعيل وأتباعه من الجماعة الإسلامية، لأنها تحيز ذبحهم حتى آخر رجل واسترقاق نساءهم وأطفالهم، ومن ثم فإن هذه الفتوى تضىء الشرعية على الدخول فى حرب ضد الشاه، كانت الاستعدادات لها قد بدأت على قدم وساق، وسوف تكون مواصلتها حتى القضاء على الخصم هى الهدف الثابت لسياسة السلطان حتى موته، حيث كان كل مشروع آخر خاضعاً لتحقيقه»^(٣٤).

وكان مشروع السلطان سليم الأول للاستيلاء على مصر وسوريا جزءاً من تلك الغاية الهامة والهدف الثابت للسلطان وذلك من زاويتين: الزاوية الأولى أن الإمبراطورية المملوكية كانت تبدو عام ١٥١٦م «بوصفها القوة الرئيسية فى العالم الإسلامى. فقد كانت أراضيها تمتد من صعيد مصر إلى وسط الأناضول، محتوية فلسطين وسوريا. وكان السلطان المملوكى يحتفظ بحاميات فى موانئء الحجاز، وكان شريف مكة تابعاً له، وكان يحتفظ فى القاهرة بخليفة من أصل عباسى كان مختلف الملوك المسلمين يتوجهون إليه طالبين أذن تولية عند ارتقائهم لعروشهم»^(٣٥) الزاوية الثانية أن الممتلكات العثمانية - بعد عمليات الإلحاق الكثيرة - لم تعد قادرة على الاتصال إحداها بالأخرى: «إلا بالدوران حول النتوء المملوكى المثل فى بلاد الرافدين العليا والذى كان يمتد، بعيداً عن عين طابا وملاطيا... وكان ذلك عقبة استراتيجية تثير قلقاً لدى السلطان من منظور شن عمليات تالية فى اتجاه إيران»^(٣٦).

ومعنى ذلك أن فتح مصر ودمجها فى الكيان السياسى للإمبراطورية العثمانية حقق للسلطان سليم الأول غايتين: الأولى استراتيجية، والثانية إيديولوجية وهى التى تعيننا هنا. إن حمل السلطان سليم للخليفة العباسى «المتوكل» معه إلى

الآستانة عام ١٥١٧م كان بمثابة محاولة لا تخلو من دلالة لإغلاق ملف الخلافة العباسية الهزلية التي استمرت أكثر من قرنين ونصف من الزمان. لكن هذا الإغلاق ملف الخلافة كان يستهدف فتح باب الخلافة العثمانية السنية لمواجهة الدولة الصفوية المحتمية بالإيديولوجية الشيعية والمستولية على بغداد. ولا يخلو من دلالة في هذا الصدد أن نص الخطبة التي أُلقيت في مساجد القاهرة في الأول من محرم عام ٩٢٣هـ / ٢٢ يناير ١٥١٧م - اليوم التالي للفتح - كان: «اللهم انصر السلطان ابن السلطان، ملك البرين والبحرين، كاسر الجيوشين، سلطان العراقيين، خادم الحرمين الشريفين، الملك المظفر سليم شاه».^(٣٧)

في الآستانة وجهت للخليفة العباسي «المتوكل» تهمة الاختلاس، وتم سجنه، ثم سمح له بالعودة للقاهرة السلطان سليمان القانوني (١٥٢٠ - ١٥٦٦م) حيث مات عام ١٥٤٣م. وسواء قام هذا الخليفة «المتوكل» بالتنازل عن الخلافة للسلطان العثماني - كما تزعم بعض الوثائق المشكوك في صحتها - أم لم يفعل، فقد قام حكام تركيا في القسطنطينية بالاستيلاء تدريجياً على كل سمات الخلافة وملامحها، حتى وصلوا إلى اللقب ذاته. ورغم أن بعض خلفاء سليم الأول اعتبروا أنفسهم خلفاء وكانوا يحبون أن يخاطبوا بهذا اللقب، فإن اللقب كان لقباً إضافياً، كما أنه لم يكن يستخدم خارج حدود المناطق الخاضعة للنفوذ العثماني. وأول وثيقة دبلوماسية تتضمن اللقب - خليفة - صفة رسمية للسلطان العثماني هي الاتفاقية الروسية التركية «كوتشوك - كانيارجي» الموقعة عام ١٧٧٤م، والتي تعترف بالسلطة الدينية للسلطان على المسلمين خارج تركيا.^(٣٨)

٣- هذه الفجوة الممتدة من القرن التاسع إلى القرن الثامن عشر - بتدرجاتها وانحناءاتها - هي تاريخ الخلافة الإسلامية التي استقلت عنها السلطنة استقلالاً شبه تام في البداية، ثم أصبحت السلطنة مهيمنة على الخلافة ومسيطر عليها سيطرة كاملة بعد ذلك. إن حصول عبد الحميد الأول على لقب «خليفة» لا يعنى عودة الخلافة إلى مسار التاريخ الإسلامي، بقدر ما يبرز التوظيف الإيديولوجي للقب في الصراع العسكري السياسي الذي كانت تخوضه الإمبراطورية العثمانية على أكثر من جبهة.

كان توقيع اتفاقية «كوتشوك - كانيارجي» بمثابة الفصل الافتتاحي فيما أصبح يعرف باسم «المسألة الشرقية»، التي تتطابق مع جملة الوقائع التي تدور بين عامي ١٧٧٤ و ١٩٢٣ العام الذي وقعت فيه معاهدة لوزان.

«وتتلخص السمتان الأساسيتان لهذه الوقائع في التمزق التدريجي للإمبراطورية العثمانية وتنافس الدول العظمى بهدف فرض سيطرتها أو نفوذها على أوروبا البلقانية والبلدان الواقعة على الجانب الشرقي للبحر المتوسط (حتى الخليج الفارسي والمحيط الهندي) وعلى ضفافه الجنوبية. فالروس، متذرعين بحماية الأرثوذكس والسلاف، يرمون إلى مد سيطرتهم على البلقان وإلى الوصول إلى البحر المتوسط. والإنجليز يسعون إلى حماية طريق الهند، ومن ثم إلى السيطرة على الممر الذي يفصل البحر المتوسط عن المحيط الهندي، ومن هنا هذا الاهتمام الذي يبذونه بالبلدان العربية في تلك المنطقة. والفرنسيون يريدون الدفاع عن مواقعهم التجارية والثقافية لدى مسيحي المشرق ويجدون أنفسهم في تعارض، بحسب الظروف، مع الروس أو الإنجليز. والنمساويون والخائفون من توسع النفوذ الروسي في البلقان، يحاولون إقامة سد هناك، خاصة في البوسنة والهرسك. وفيما بعد، سوف يهتم الألمان هم أيضاً بالإمبراطورية العثمانية من منظور سياسة الدرائج ناس أوستين (الاندفاع نحو الشرق). والحال أن الحروب التي سيخوضها العثمانيون خلال القرن التاسع عشر سوف تكون كلها تقريباً خاسرة وسوف تؤدي إلى حرمان الإمبراطورية، قطعة قطعة، من شبه إجمالي أراضيها في حين أن انتقال جانب كبير من مواردها تحت سيطرة الشركات الغربية سوف يسهم في اختزالها وفي تأكيد تبعيتها».^(٣٩)

وهكذا تنتهي الحرب العالمية الأولى، ويتم تقسيم تركية الرجل المريض، لأن الإمبراطورية العثمانية لم تخسر الحرب وحدها، بل «كُفَّت في واقع الأمر عن الوجود، حتى وإن كانت خرافة دولة مستقلة قد بقيت على الورق»^(٤٠). لقد احتل الحلفاء أرض تركيا ذاتها، وهذا هو معنى خرافة الدولة المستقلة. لذلك كان هدف الحركة الكمالية - بزعامة مصطفى كمال - أساساً: «هو رد الشقة إلى الجيش العثماني الذي أصابته الهزيمة بالتفسيخ العميق، وكذلك السعي إلى إعادة تجميع كل حركات المقاومة تحت سلطة موحدة. والخصم الذي يجب محاربه ليس هو المحتل

الأجنبي وحده. فسوف يكتب مصطفى كمال فيما بعد: (لا بد مهما كانا لثمن من الثورة على الحكومة العثمانية، على السلطان، على خليفة كل المسلمين، وحث الجيش والأمة كلها على الثورة).^(٤١)

ومما زاد من حالة الغليان والسخط ضد الحكومة العثمانية وسلطانها خليفة المسلمين التفافها حول نضال الكماليين ضد المحتل في الأناضول وتورطها في مساومات صلح طويلة مع الدول الأوروبية، انتهت إلى الإذعان للإملاء الذي فرضته عليها الديبلوماسية الأوروبية. هكذا تؤدي معاهدة «سيفر» الواقعة في ١٠ أغسطس ١٩٢٠، إلى تكريس تزيق الإمبراطورية العثمانية. والواقع أن تركيا، المجردة من كردستان، ومن الولايات التي يسكنها الأرمن، ومن ثراس، ومن إقليم أزمير، ومن سوريا، ومن شبه الجزيرة العربية، ومن بلاد الرافدين، إنما تجد نفسها مختزلة إلى دولة أناضولية صغيرة محصورة بين بلدين ماتزال حدودهما غير محدودة: أرمنيا واليونان.^(٤٢)

وإذا كان انتصار الكماليين واستردادهم لأزمير في ٩ سبتمبر ١٩٢٢ قد مكّنهم من محو المهانة التي شكلتها معاهدة سيفر بإملاء شروطهم في معاهدة لوزان في ٢٤ يوليو عام ١٩٢٣، فإن ذلك أمكن تحقيقه بعيداً عن السلطنة التي كان قد تم إلغاؤها في نوفمبر عام ١٩٢٢ لصالح حكومة أنقرة، التي اعتبرت نفسها السلطة التشريعية الوحيدة. وفي ٢٩ أكتوبر ١٩٢٣ أعلن المجلس الوطني في أنقرة تركيا جمهورية. إن إلغاء «السلطنة» كان يعنى ضمناً إلغاء منصب «الخليفة»، لكن المجلس الوطني فصل بين الأمرين في البداية. لذلك لقي قراره التأييد، خاصة في مصر، لأن «الخليفة» و«السلطنة» كانا لفترة طويلة كما رأينا شائنين متميزين، هذا بالإضافة إلى أن القرار لم ينشئ وضعاً جديداً، ولكنه قنّن واقع الحال معترفاً بالمتغيرات التي لا مجال لإنكارها.

ثم جاء قرار إلغاء منصب الخليفة في مارس ١٩٢٤، وهو القرار الذي أثار من الضجيج والغضب العاطفي ما أثار - ولا يزال - في نفوس المسلمين. ومع نمو تيار الإسلام السياسى أصبح القرار طعنة أصابت الوجود الإسلامى فى الصميم، كأنه هو

الذى قسم وحدة العالم الإسلامى، وهى وحدة موهومة إلى حد كبير كما رأينا. وكان ثمة سعى - وراءه الانجليز - لتنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين، وكان ثمة أطماع من زعماء آخرين كالملك حسين بن على الذى أخذ البيعة لنفسه فى فلسطين وشرق الأردن، وأمان الله خان ملك الأفغان. ولعل هذا التنافس على المنصب هو الذى أفسد المؤتمر الإسلامى الذى انعقد فى القاهرة فى مايو عام ١٩٢٦ ولم يسفر عن شىء.^(٤٣)

٤ - كان إلغاء منصب الخلافة بمثابة صدمة لم يتقبلها العقل الإسلامى كما تقبل الفصل بين الخلافة «والسلطنة»، وإذا كان الكتاب الذى تقدمه هنا ينصب أساساً على تقديم البراهين الشرعية والتاريخية على مشروعية هذا الفصل بين السلطة والخلافة فهو يختلف عن كتاب علي عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم» لأن هذا الأخير ينطلق أساساً من فكرة أن «الخلافة» نظام دنيوى سياسى لا علاقة له بالدين، وأن الإسلام لم يحدد للناس شكلاً للحكم والسياسة تاركاً لعقولهم التصرف فى هذا الشأن.

وقد سبق كتاب علي عبدالرازق كتابان يدافعان عن «الخلافة» ويشتان مخالفة قرار المجلس الوطنى التركى بالفصل بين «السلطة» و«الخلافة» لما هو معلوم من الدين بالضرورة. هذان الكتابان هما: «الخلافة والإمامة العظمى» لمحمد رشيد رضا والذى نشر فى مجلة «المنار» على ست حلقات، والكتاب الثانى هو «النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والأمة» لمصطفى صبرى. وقد صدر الكتاب الذى تقدمه هنا بعد كتاب محمد رشيد رضا بقليل - حوالى ستة شهور - وقبل صدور كتاب مصطفى صبرى. وإذا كان كتاب محمد رشيد رضا يتبنى المقولات والقواعد الفقهية الكلاسيكية لمفهوم الخلافة، ويدافع عنها، فإنه لم ينس انتماءه إلى ما يطلق عليه «حزب الإصلاح السياسى المعتدل»، وهو حزب الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. لذلك يضيف إلى الجانب الفقهى لقضية «الخلافة» فى الكتاب، معالجة المشكلة من جانبها السياسى فى ضوء واقع العالم الإسلامى.

فى الجانب الفقهى من الكتاب يرى رشيد رضا أن نصب الخليفة واجب على المسلمين شرعاً، مستشهداً بحديث ينسب للنبي ﷺ: «من مات وليس فى عنقه

بيعه مات ميتة جاهلية». يكاد يكرر الشروط المعتبرة في الخليفة، والتي أفاض فيها القدماء، تكراراً حرفياً، بما في ذلك شرط «القرشية»، إلا أنه يضيف إلى هذا الشرط بعض الاستدراكات الناتجة من استحالة تحقيقه في العصر الحديث. ويقول: «فإن لم يوجد في قريش من يستجمع الصفات المعتبرة (الحرية، والذكورة، والاجتهاد، والشجاعة، هذا بالطبع بالإضافة إلى الإسلام والبلوغ) وكفى كناناً (نسبة إلى كنانة). فإن لم يوجد فرجل من العجم».

أما الجانب السياسي لمشكلة الخلافة، وعلاقته بواقع العالم الإسلامي المعاصر، فقد تناول محمد رشيد رضا من ثلاثة جوانب. الجانب الأول: بيان أن نهضة المسلمين تتوقف على إقامة الخلافة، والجانب الثاني: الدعوة إلى تعاون العرب والترك على إقامة الخلافة، أما الجانب الثالث فهو يتصل بمناقشة التيارات الفكرية في العالم الإسلامي. هذه التيارات يحصرها رشيد رضا في ثلاثة اتجاهات: حزب المتفرغين الذين يناهضون فكرة الحكومة الدينية - وحزبهم قوى ومنظم في الترك - وحزب حشوية الفقهاء الجامدين، وهم جماعة علماء الدين وأكثر العامة المقلدين لهم، والذين يتمنون قيام حكومة إسلامية ولكنهم عاجزون عن الاجتهاد ومتمسكون بالفقه التقليدي. أما التيار الثالث فهو التيار المعقود عليه أمل الإصلاح، وهو حزب «الإصلاح الإسلامي المعتدل» الجامع بين الاستقلال في فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي، وذلك هو حزب الأستاذ الإمام.^(٤٤)

أما الكتاب الثاني، والذي صدر بعد كتابنا هذا بحوالي ثلاثة شهور، هو كتاب «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة» فهو هجوم على الكماليين أساساً، لأن مؤلف الكتاب واحد من معارضيهم الأتراك، فر إلى مصر فراراً بدينه كما يقول. لكن يبدو أن المصريين لم يحسنوا استقباله، لذلك حمل عليهم في كتابه في مواطن عديدة. والكتاب ينقسم إلى قسمين: يركز أولهما على تحذير العالم الإسلامي من خطر الكماليين وينبّه المصريين إلى سوء نيتهم. ويتناول القسم الثاني دوافع الكماليين في الاستيلاء على السلطة والتفريق بينها وبين الخلافة.

ومن الطريف أن الكتاب يتناول الحركة الكمالية تشويهاً من كل جوانبها، محالاً التهوين من شأن إنجازاتها في كل المجالات، فهو يتحدث عن «فساد» دينهم، وعن

عصبيتهم للجنس التركى ومحاربتهم للعصبية الإسلامية، فضلاً عن اتهامهم بالتواطؤ مع الإنجليز واليهود. إن تجريد الخلافة عن السلطة يعود فى نظر المؤلف إلى «ارتداد الحكومة التركية وانتزاعها من لباسها الدينى» وليست الخلافة عنده إلا قيام حكومة نائبة مناب الرسول ﷺ فى إقامة أحكام الشريعة.

ومن الضرورى هنا الإشارة إلى الخاتمة التى أحققها المؤلف بالكتاب، بعد أن صدر قرار إلغاء الخلافة والكتاب مائل للطبع، ذلك أن هذه الخاتمة كاشفة عن السياق الذى صدر فيه كتابنا هذا، سياق وقوف المصريين إلى جانب الحركة الكمالية قبل قرارهم الأخير. يقول المؤلف مشيراً إلى المصريين «وقد أردت أن أبين لهم الحق قبل هذا بسنة ونصف سنة، فأمطروا على الشتم واللعن. وكررت النذير بعد سنة فكررروا النكير وأصروا على ضلالهم وتحبىذ الضلال الكمالى، إلى أن اعترفوا بالحق، وعسفوا الحكومة التركية، حين لا ينفع الإعراف والتعنيف، فقد سبق السيف العذل، وشابه الجد فى إبطائه الهزل، فما لصولة صحفهم اليوم على مصطفى كمال وحكومته إلا قيمة الندم. فليفتح عالم الإسلام عينيه، وليأخذ حذره من الملحددين الذين دبت عقاريهم، ونجحت فى بلادنا تجاريهم فلا ينقذه المسلك الذى سلكه: ينام وينخدع بهم إلى ما شاء الله وشاءوا، ثم يتنبه بعد ما كانت الكائنات ولات حين جدوى لذلك الانتباه»^(٤٥)

والحقيقة أن هذه الخاتمة لا تكشف فقط عن سياق صدور كتابنا فى نهاية الربع الأول من القرن العشرين، بل إنها تمثل خطاباً يتردد صده الآن بقوة فى العشر الأواخر من القرن العشرين. ربما تختلف المفردات، وربما يميل الأسلوب على مستوى بنيته اللغوية إلى شكل اللغة العصرية، لكن المحتوى الإيديولوجى للخطاب واحد، لا فرق كبيراً بين مصطفى صبرى ومحمد عمارة، ولا بين محمد رشيد رضا ويوسف القرضاوى. والدلالة المستنبطة من هذا أن موضوع الكتاب - الذى نقدمه اليوم - مازال قادراً على مخاطبة القارئ، مثله فى ذلك مثل كتاب على عبدالرازق.

٣ - الكتاب : البنية والإشكالية .

هذا الكتاب من منشورات المجلس الكبير الوطنى «الجمهورى» بأنقرة، أصدرته الحكومة بعد قرار إلغاء «السلطنة» والتفريق بين «الخلافة» و «الحكم». ومن الواضح أن الجهد الذى بُذل فى الكتاب - من الناحيتين الفقهية والتاريخية - جهد علمى جاد يضاف على الكتاب سمات معرفية تتجاوز حدود «الغرض» أو «الهدف» الذى سعى المجلس الوطنى إلى تحقيقه بنشر هذا الكتاب. يظل الكتاب من الزاوية المعرفية الخالصة دراسة رصينة لإشكالية «الخلافة» فى سيرورتها التاريخية.

وما استعرضناه من تاريخ الخلافة فى الفقرة السابقة يتبين لنا أن هناك فجوة عميقة وواسعة بين «المثال» والنموذج» النظرى لمفهوم الخلافة فى الوعى الإسلامى - كما يتجلى ذلك الوعى فى بعض كتب العقائد التى تتعرض للإمامة - وبين التحقق الواقعى الفعلى فى التاريخ الاجتماعى للمسلمين. وتلك هى الإشكالية التى يتعرض لها الكتاب، والتى على أساسها تحدت بنيتها فى قسمين: القسم الاول إشكالية «الخلافة» وسلطة الأمة من جوانبها العديدة بادئاً بالتعريف، ثم تقسيم الخلافة إلى حقيقية وصورية، ثم شروط الخلافة وفيها شرط القرشية، ثم يتناول آليات تعيين الخليفة أو اختياره، ثم يناقش وظائف الخلافة وتبعاتها وينتهى هذا القسم بالفقرة السادسة عن «الولاية العامة وسلطة الأمة» أما القسم الثانى فينطلق من تلك الفقرة السادسة ليتناول «تقييد حقوق الخلافة» أو تفريق السلطنة عن الخلافة على أساس أن ممارسة الخلافة فى التاريخ الإسلامى على أساس القهر والشوكة والغلبة أفضى إلى الديكتاتورية التى أفضت بدورها إلى تخلف العالم الإسلامى.

من هنا يبدو الكتاب حريصاً غاية الحرص على الاحتفاظ لمقام الخلافة بكل أبعادها ودلالاته الدينية الرمزية التى تتمثل فى الحفاظ على وحدة العالم الإسلامى تحت زعامة روحية واحدة، مع الاحتفاظ فى نفس الوقت للأمة، - ممثلة فى شعوبها المختلفة - بإختيار شكل الحكم الملائم لها والمشاركة الفعلية فى إدارة شئون الحكم

والسلطة. لذلك يعترض مترجم الكتاب على قرار المجلس الوطنى التركى بإلغاء منصب الخلافة ويعتبر ذلك القرار باطلاً، ويرى أنه «لا بد من وجود قطب يجمع بين تلك الشعوب ويقوم بتقوية علاقاتها، وهذا القطب الجامع ليس سوى الخليفة، وقد أقرت بوجوده الأمم الإسلامية منذ الخلفاء الراشدين». لكن هذا الحرص يكاد يتضاءل بشكل ضئيل فى التحليلات النقدية العميقة التى يقدمها الكتاب لإشكالية الخلافة من جانبيها النظرى والتطبيقي على السواء.

١ - على المستوى النظرى يطرح الكتاب هذا التساؤل الجوهرى: هل الخلافة مسألة اعتقادية أصيلة فى بنية «الدين» ذاته أم أنها من المسائل الفرعية والفقهية «ومن جملة الحقوق والمصالح المختصة بالأمّة ولا علاقة لها بالاعتقاد»؟ وموقف الكتاب واضح لا يحتمل اللبس فى أنها ليست مسألة اعتقادية بل هى مسألة دينية وسياسية أكثر من كونها مسألة دينية وأنها من مصلحة الأمّة نفسها مباشرة. وينبثق عن هذا التساؤل تساؤل آخر هو: إذا كان الأمر كذلك فلماذا شغلت مسألة «الإمامة» و«الخلافة» هذا الحيز اللافت فى كتب «العقائد»؟ وتقتصر إجابة الكتاب عن هذا السؤال الثانى على الإشارة إلى حقيقة أن الصراع الفكرى الإيديولوجى بين الدولة الأموية وخصومها من الخوارج والشيعة - وهو صراع اجتماعى سياسى أساساً - هو الذى فجّر مسألة «الخلافة» وهو الذى حفز علماء أهل السنة إلى البحث بمؤلفاتهم فى الاعتقادات عن مسألة الخلافة أيضاً تحت عنوان «مبحث الإمامة» ليدحضوا «أراء المخالفين» ويردوها على القائلين بها.

عند هذه الحدود تقف الإجابة التى تحتاج منا هنا إلى متابعة تكشف عن حقيقة الإشكالية المثارة فى سياق التاريخ. لقد ثارت مشكلة الخلافة أول ماثرات وجسد النبى ﷺ لم يدفن بعد. ومما يرويه محمد بن جرير الطبرى فى تاريخه رواية على لسان عمر بن الخطاب يذكر فيها انقسام معسكر المسلمين إلى ثلاثة أقسام: قسم يضم علياً بن أبى طالب والزبير بن العوام، وقسم ثان يضم الأنصار من أهل المدينة، والقسم الثالث يضم أباً بكر وعمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح. يقول: «وإنه كان

من خبرنا حين توفي الله نبيه ﷺ أن علياً والزبير ومن معهما تخلفوا عنا في بيت فاطمة، وتخلفت عنا الأنصار بأسرها، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر فقلت لأبي بكر: انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار» وحين ذهب المهاجرون إلى حيث يجتمع الأنصار في سقيفة «بنى سعادة» دار بينهم حوار حول أمر من يخلف النبي ﷺ في ولاية شأن المسلمين.

والملاحظ في هذا الحوار والجدل أنه كان يدور على مسألة «الأحقية» من منظور «الواقع» لامن منظور «الدين» حيث كان الأنصار يرون أنهم أحق بالأمر، لأنهم «الأنصار وكتيبة الإسلام». ويعبر عمر بن الخطاب عن دخيلة نفسه حين يقول: «فلما رأيتهم يريدون أن يختزلونا من أصلنا ويغصبونا الأمر. وقد كنت زورت في نفسى مقالة أقدمها بين يدي أبي بكر، وقد كنت أدارى منه بعض الحد، وكان هو أوفر منى وأحلم، فلما أردت أن أتكلم، قال: على رسلك! فكرهت أن أعصيه». لكن أبا بكر يشرح الأمر على النحو التالي: «يامعشر الأنصار، فأنكم لاتذكرون منكم فضلاً إلا وأنتم له أهل، وإن العرب لاتعرف هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش وهم أوسط العرب داراً ونسباً».

وقد عبر الأنصار عن رفضهم لاقتراح أبي بكر بمبايعة أبى عبيدة بن الجراح، وذلك على لسان «سعد بن عباد» - سيد الخزرج - الذى قال: «أنا جذيلها المحكك، وعذيقها المرجب، منا أمير ومنكم أمير، يامعشر قريش» وهو اقتراح رفضه المهاجرون. ويحكى عمر: «فارتفعت الأصوات وكثر اللغط، فلما أشفقت الاختلاف قلت لأبى بكر: ابسط يدك أبايعك، فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون وبايعه الأنصار. ثم نزلوا على سعد، حتى قال قائلهم: قتلت سعد بن عباداً! فقلت: قتل الله سعداً!»^(٤٦) وإذا كنا فى هذه الرواية على لسان ابن الخطاب نفتقد أى وجود لدليل دينى يدل على أحقية قريش فى الخلافة فإن ثمة رواية أخرى - أقل شأنًا من رواية ابن الخطاب دون شك - يرد فيها أن أبا بكر قال: «لقد علمتم أن رسول الله ﷺ قال لو سلك الناس وادياً وسلك الأنصار وادياً سلكت وادى الأنصار، ولقد

علمت ياسعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر فبر، الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم. قال: فقال سعد: صدقت فنحن الوزراء وأنتم الأمراء. (٤٧)

وتتفق الروايتان - فيما عدا ذلك - على تخلف على بن أبي طالب والزبير بن العوام عن بيعة أبي بكر، فتذهب الرواية الثانية إلى أن الزبير اختط سيفه، وقال: «لا أغمده حتى يبايع علي». وهذا التراخي من جانب علي والزبير في البيعة شمل فيما يقال بنى هاشم كلهم الذين لم يبايعوا إلا بعد مضي ستة أشهر، وبعد وفاة السيدة «فاطمة» تحديداً. وكان مما قاله علي لأبي بكر وهو يبايعه: «فإنه لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكار لفضيلتك، ولانفاسة عليك بخير ساقه الله إليك، ولكننا كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقاً، فاستبدتم به علينا» (٤٨)

وحاصل هذا كله أن هذا الانقسام في شأن الخلافة كان يدور على أرض لاهلاقة لها بالدين ولا بالعقيدة، كان على يرى نفسه أحق بالأمر للقرابة والمصاهرة، ومواصلة للانتصار الذي حققه بنو هاشم على خصومهم ومنافسيهم التقليديين على زعامة قريش. وكان الأنصار يجدون الخلافة حقاً لهم، فلولاهجرة والدعم المعنوي والمادي الذي قدموه لإخوانهم المهاجرين لكان للدعوة مصير آخر. لذلك كله قال عمر بن الخطاب عن خلافة أبي بكر والطريقة التي قمت بها بيعته، وذلك تعليقاً على قول سمعه يتردد «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة» قال عمر: «فقد كانت كذلك؛ غير أن الله وقى شرها؛ وليس منكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر». (٤٩) وهو قول يعكس إدراك عمر أن بيعة أبي بكر كانت محاطة بظروف وملابسات خطيرة، وقى الله المسلمين شرها باختيار أبي بكر «دون غيره».

ومن نافلة القول هنا أن نذكر أن هذا الانقسام ينفي وجود نص يدل على كون الأئمة من قريش، أو يدل على لزوم طاعة الإمام.. إلخ. وغالب الظن أن هذه النصوص تم إنتاجها في سياق الصراع الاجتماعي السياسي بين علي ومعاوية منذ صفين، وحين استقر الأمر لبنى أمية كان لابد من إنتاج نصوص تدل على مشروعية «النظام الأموي» القرشي، وذلك لمواجهة النصوص التي كان الشيعة ينتجونها

لإثبات مشروعية مقاومة النظام الأموى الذى لامشروعية له. وهكذا دخلت المشكلة السياسية نطاق «الدين» وصارت جزءاً من «العقيدة» فى كتب «أهل السنة». لذلك يزول عجبنا من إدراك الأمدى فى القرن السابع الهجرى (٦٣١هـ) لهذه المفارقة التى يضطر إلى الانسياق فى تيارها.

٢ - يقول الأمدى تعبيراً عن هذه المفارقة فى تهنيده للقانون الثامن «فى الإمامة»: «واعلم أن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الديانات، ولامن الأمور اللابدييات (من لا بد؛ أى من الضروريات الدينية) بحيث لا يسع المكلف إلا الإعراض عنها، والجهل بها؛ بل لعمري إن المعرض عنها لأرجى حالاً من الواغل فيها، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء، وإشارة الفتن والشحناء، والرجم بالغيب فى حق الأئمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كون الخائض فيها سالكاً سبل التحقيق، فكيف إذا كان خارجاً عن سواء الطريق. لكن لما جرت العادة بذكرها فى أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها فى عامة مصنفات الأصوليين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها، فى هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجرياً على مقتضى العادات»^(٥)

ومع ذلك يمسى الأمدى بعد ذلك ليقرر ما سبق تقريره فى مصنفات الأصوليين قبله، حتى ليكاد القارئ يصدم وهو يتابع دفاعه الحاد عن «أن إقامة الإمام واتباعه فرض على المسلمين شرعاً لاعتقلاً». ويكاد هذا الدفاع الحاد أن يتمحور على حقيقة مفادها أن المتواتر «من إجماع المسلمين فى الصدر الأول بعد وفاة رسول الله ﷺ على امتناع خلو الوقت من خليفة وإمام» دليل قاطع على وجوب قيام الإمام واتباعه شرعاً. هكذا يتحول الإجماع «الاجتماعى»، على ضرورة وجود «خليفة» بعد وفاة الرسول ﷺ، إلى «إجماع» دينى يندرج تحت مفهوم «التواتر» فى الأحكام الدينية. لكن ما يقوله الأمدى هنا سبقه إليه الماوردى (٤٢٣هـ) فى «أحكام السلطانية» وأبو حامد الغزالى (٥٠٥هـ) فى كثير من كتبه. وكان ذلك كله مسبوقاً بما قام به علماء الأصول - أصول الفقه - من جعل «الإجماع» أصلاً من أصول الدين، ومنبعاً من منابع الشريعة، تالياً للقرآن الكريم والسنة النبوية، وسابقاً على «القياس» والاجتهاد.^(٥١)

هكذا ينتقل مفهوم «الإجماع» من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين، فيحمل معه دلالاته الدينية إلى مجال «الفكر السياسى»، وذلك بعد أن أصبح «الفكر السياسى» ذاته جزءاً من «أصول الدين» أى صار جزءاً من العقيدة. وهكذا أمكن إقامة مفهوم «وجوب الإمامة» على دليلين سمعيين: الأول تواتر إجماع المسلمين فى الصدر الأول بعد وفاة الرسول ﷺ على امتناع خلو الوقت عن إمام، ولم يزل الناس على ذلك فى كل عصر فى حاجة إلى تنصيب إمام مُتَّبِع أو مُطَاع. ومستند الإجماع نقل متواتر توفرت الدواعى والقرائن عليه. والدليل السمعى الثانى هو «المصلحة» وبالتالى يصبح للدليل مقدمتان: الأولى قطعية وهى أن نظام الدين مقصود لصاحب الشرع قطعاً، والثانية جزئية وهى أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مُطَاع. وتكون النتيجة قطعية وهى وجوب نصب الإمام؛ ويمكن البرهنة على المقدمة الثانية الجزئية بأمرين: الأول بأن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، والثانى أن نظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع. وفى هذا الدليل تظهر حجة المصلحة أساس المقدمتين معاً كقصد للشارع وكضرورة فى الدنيا، فالمصلحة هى التى تجمع بين الدين والدنيا، أساس الدين وضرورة الدنيا». (٥٢)

لكن اعتماد «الإجماع» القائم على «التواتر» مرجعية دينية فى مسألة «الخلافة» كان صياغة نظرية لتبرير ممارسة تاريخية محددة فى شكل الحكم، وذلك بدليل غياب مرجعية دينية نصية أخرى سوى ما تم إنتاجه بعد ذلك من نصوص عن إمامة قريش كما سلفت الإشارة. والذى يؤكد أن الصياغة النظرية كانت صياغة تبريرية، إصرار المتكلمين من «أهل السنة» على «أن مستند التعيين» أى تعيين الخليفة، لا يقوم على النص كما يزعم الشيعة، بل يقوم على «الاختيار». لكن ليس هذا «الاختيار» من جانب الأمة هو الذى يفرض على أفرادها طاعة «الخليفة»، بل يمثل «الاختيار» إجماعاً يستمد مشروعيته من «الإجماع» الأصلى على «وجوب» نصب الأئمة واختيار «الخلفاء»، ومن هذا الإجماع الأصلى تتبع طاعة الإمام. معنى ذلك أن «الاختيار» وحده ليس شرطاً لطاعة الإمام. لأن «طاعته بعد ذلك إنما صارت واجبة بالإجماع المستند إلى الكتاب، أو قول الرسول ﷺ لا إلى نفس الاختيار له أولاً». (٥٣)

هذه التفرقة بين «الاختيار» و «الإجماع» مقدمة تنبئُ عليها عدم أهمية «الإجماع» فى اختيار الإمام، ولو كان إجماع «أهل الحل والعقد»، فإن ذلك ما لم يَقم عليه دليل عقلى ولا سمعى نقلى، بل الواحد من أهل الحل والعقد - والاثنان - كافٍ فى الانعقاد، ووجوب الطاعة والانقياد، لعلمنا بأن السلف من الصحابة - رضوان الله عليهم، مع ما كانوا عليه من الصلابة فى الدين، والمحافظة على قواعد المسلمين - اكتفوا فى عقد الإمامة بالواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كعقد عمر لأبى بكر! (الصواب: كعقد أبى بكر لعمر) وعبدالرحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا إجماع من فى المدينة من أهل الحل والعقد، فضلاً عن إجماع الأمصار واتفاق من فى سائر الأقطار. وكانوا على ذلك من المتفقين وله من المتبعين، من غير مخالفة ولا تكبير. وعلى ذلك انطوت الأعصار فى عقد الإمامة فى كل حين، وعليه اتفاق كافة المسلمين».^(٥٤)

نلاحظ أن المرجعية المعتمدة فى هذا التوصيف النظرى (التنظير) هى مرجعية الواقع التاريخى للممارسة السياسية للجيل الأول من المسلمين، وذلك بعد أن تم تحويل هذه الممارسة - استناداً إلى مقولة «الإجماع» - إلى شأن دينى عقيدى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تم اعتماد هذه الممارسة «نموذجاً» يقاس عليه الممارسات التالية، فيتحاشى المفكر السنّى الإشارة إلى ما حدث لنظام الخلافة وما يرتبط به من شورى، وبيعة، من انتهاك جذرى مع قيام الدولة الأموية، حيث صارت «الخلافة» ميراثاً أسرياً أو ملكاً عضوضاً، وهو أمر استمر موجوداً فى الدولة العباسية حتى سقوط نظام الخلافة سقوطاً نهائياً عام ٦٥٦هـ.

هذا الفارق بين مرحلتين فى الممارسة السياسية لنظام الخلافة فارق يحصر الكتاب الذى نقدمه هنا على إبرازه فيما يطلق عليه الفارق بين «الخلافة الحقيقية» و«الخلافة الصورية»: «وفى الحقيقة إن من تتبع التاريخ جيداً يرى أن الخلافة الحقيقية المذكورة هى خلافة الخلفاء الراشدين (رضوان الله عليهم) اعتباراً من أبى بكر الصديق رضى الله عنه إلى وفاة الخليفة الرابع الإمام على (كرم الله وجهه)، أو أنها تختتم بخلافة سيدنا الحسن التى دامت ستة أشهر. وجرت بعدها قاعدة (الحكم

لمن غلب). وانتقل الحكم إلى السيف والقوة وتأسست حقيقة السلطنة القاهرة التي أشار ﷺ إليها بقوله (ملكاً عضوضاً). إن التعريفات السالفة (عند علماء أصول الدين) هي تعريفات الخلافة الحقيقية لا الخلافة الصورية التي هي عبارة عن الملك والسلطنة، أى أن الخلافة الصورية خارجة عن هذه التعريفات، لأنها لم تجمع شروط الخلافة الحقيقية. وأن الشريعة الإسلامية لا تقبل ولا تجيز حكومة شعارها السلطة القاهرة. ونسبة هذه إلى الإسلام تعد تحقيراً له ونقصية فى شأنه».

٣ - هل يمكن القول ببناء على هذا التمييز بين مرحلتين فى تاريخ الممارسة السياسية للمسلمين أن ما يسمى بالخلافة - بالمعنى الذى تتوحد فيه السلطان السياسية والدينية - قد انتهى مع قيام الدولة الأموية ؟ واقع الأمر أن توحد السلطتين ظاهرة لم تحدث فى التاريخ الإسلامى إلا فى عصر النبوة فى المرحلة المدنية فقط حين أضيفت إلى أعباء الدعوة والنبوة أعباء الزعامة السياسية مع قيام شكل من الأشكال فوق القبلية للدولة. كان اختيار الخليفة الأول أبى بكر الصديق - كما رأينا - «فلتة وقى الله شرها» لأنه لم يتعقد عليها إجماع أهل الحل والعقد إلا بعد حوالى ستة أشهر. وقد كان الخلاف - كما رأينا - خلافاً سياسياً لادنياً، وإن كانت الأدلة الدينية لكل الأطراف قد انبثقت فى مرحلة تالية.

وكان استخلاف عمر بن الخطاب نتيجة لمشاورة اثنين فقط من الصحابة: أولهما عبدالرحمن بن عوف، الذى حرص أبوبكر على أن ينبّهه على «سرية» هذا التشاور قائلاً: «لا تذكر يا أبا محمد مما قلت لك شيئاً». والثانى هو عثمان بن عفان، الذى قال له مثل ما قال لعبد الرحمن بن عوف عن «السرية»، لكنه أضاف لعثمان: «لو تركته (عمر) ما عدوتك وما أدري لعله تاركه، والخيرة له ألا يلى من أموركم شيئاً.. يا أبا عبد الله لا تذكرن مما قلت لك من أمر عمر، ولا مما دعوتك له شيئاً».^(٥٥) هذه المشاورة لا تعنى إلا نوعاً من «المداولة» بين الخليفة واثنين من خلائه، ولا تدخل تحت مفهوم «الشورى» بالمعنى الذى يجعل «أهل الحل والعقد» هم «مجلس الشورى». ولا يمكن تجاهل هذا «الوعد» الضمنى الذى أفضى به الخليفة إلى عثمان بن عفان أن يكون هو المرشح التالى لعمر فى حالة اعتذار الأخير.

وقد كان اختيار الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» منبثقاً عن مجلس شورى مكون من ستة من كبار الصحابة «المبشرين بالجنة» اختارهم الخليفة المحترض عمر بن الخطاب. لكن التعليمات التى أعطها عمر بن الخطاب لقواعد الاختيار تبدو غريبة، لأنها تعكس بطريقة ضمنية محاولة ابن الخطاب توقى «أسباب الفرقة» التى يتوقعها ويخشى أضرارها. يقول الخليفة لأعضاء مجلس الشورى الخمسة - وكان طلحة غائباً عن المدينة - : «إذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام، وليُصلَّ بالناس صهيّب، ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منكم؛ ويحضر عبدالله بن عمر مشيراً، ولا شيء له من الأمر؛ وطلحة شريككم فى الأمر؛ فإن قدم فى الأيام الثلاثة فأحضره أمركم، وإن مضت الأيام الثلاثة قبل قدومه فاقضوا أمركم.. أرجو ألا يخالف إن شاء الله».

والى جانب هذا التنظيم حرص ابن الخطاب على تكوين قوة «ضبط» و «ردع»، فى حالة الاختلاف بين الستة أعضاء مجلس الشورى، وعدم اتفاقهم على واحد منهم يتولى الأمر. واعتمد بن الخطاب فى تكوين هذه القوة على «الأنصار»، ربما تحقيقاً لقول أبى بكر فى اجتماع السقيفة - منا الأمراء ومنكم الوزراء، لا نقضى دونكم أمراً - فتوجه لأبى طلحة الأنصارى قائلاً: «يا أبا طلحة، إن الله عز وجل طالما أعز الإسلام بكم، فاختر خمسين رجلاً من الأنصار، فاستحث هؤلاء الرهط حتى يختاروا رجلاً منهم. وقال لصهيّب: هكّ بهالناس ثلاثة أيام، وأدخل عليّ وعثمان والزبير وسعداً وعبدالرحمن بن عوف وطلحة إن قدم؛ وأحضر عبدالرحمن بن عمر ولا شيء له من الأمر؛ وقم على رؤوسهم، فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبى واحد فاشدخ رأسه - أو اضرب رأسه بالسيف - وإن اتفق أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبى اثنان، فاضرب رؤوسهما، فإن رضى ثلاثة رجلاً منهم وثلاثة رجلاً منهم، فحكّموا عبدالله بن عمر؛ فأى الفريقين حكم له فليختاروا رجلاً منهم؛ فإن لم يرضوا بحكم عبدالله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف، واقتلوا الباقيين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس».^(٥٦)

هذا الترتيب السياسى لمسألة اختيار الخليفة الثالث يعتمد بشكل أساسى على محاولة الحفاظ على «التوازنات» السياسية القبلية، حرصاً على سلامة الدولة من

التفكك والتصدع والانهييار. وهو ترتيب كاشف عن «السياسة» وليس عن «الدين»، كاشف عن ذلك فى اختيار الستة أولاً، وكاشف عنه كذلك فى إدخال «الأنصار» عنصرًا فى إحداث التوازن المطلوب، ولو بالتصفيات الجسدية. ويزداد الأمر وضوحًا فى كشف الوجه السياسى لمسألة «الخلافة» حين نستعرض موقف بنى هاشم من هذا الترتيب.

فى البداية، كان رأى العباس بن عبدالمطلب الذى أفضى به لعلى عقب إعلان أسماء المرشحين الستة - الذين هم مجلس الشورى - : «لا تدخل معهم»، فقال على: «أكره الخلاف» فرد عليه العباس: «إذا ترى ما تكره!». (٥٧) وحين كشف عمر آليات الاختيار التى يجب اتباعها، وحصره فى كل من على وعثمان مع الإشارة العاجلة لإمكانية اختيار سعد بن أبى وقاص وعبدالرحمن بن عوف، دار الحوار التالى بين على والعباس، فقال على: «عَدَلْتُ عَنَّا (يعنى الخلافة) فقال (العباس) وما علمك؟ قال: قرن بى عثمان، وقال (يقصد عمرًا): كونوا مع الأكثر، فإن رضى رجلان رجلاً، ورجلان رجلاً، فكونوا مع الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف» ويواصل على بن أبى طالب تحليله للموقف وتوقعه لما سيحدث: «فسعد (بن أبى وقاص) لا يخالف ابن عمه عبدالرحمن (بن عوف)؛ وعبدالرحمن صهر عثمان؛ لا يختلفون فيوليهما عبدالرحمن عثمان، أو يوليها عثمان عبد الرحمن؛ فلو كان الآخرا معى لم ينفعانى؛ بله (فما بالك) إنى لا أرجو إلا أحدهما». وكان تعليق العباس على تحليل على: «لم أرفعك فى شيء إلا رجعت إلى مستأخراً بما أكره؛ أشرت عليك عند وفاة رسول الله ﷺ أن تسأله فيمن الأمر؛ فأبيت، وأشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر فأبيت، وأشرت عليك حين سمّاك عمر فى الشورى ألا تدخل معهم فأبيت؛ احفظ عني واحدة؛ كلما عرض عليك القوم، فقل: لا، إلا أن يولوك؛ واحذر هؤلاء الرهط، فإنهم لا يبرحون يدفعوننا عن هذا الأمر حتى يقوم لنا به غيرنا». (٥٨)

ولو تأملنا ما حدث فى بيعة لعلى بن أبى طالب عقب مقتل الخليفة الثالث أدركنا أنها بيعة لم ينعقد عليها إجماع أبداً، بل إن بعض من بايعوه فى المسجد نقضوا بيعتهم وشنوا ضده حرباً. ثم تصدى له معاوية بن أبى سفيان، وكان والياً

لعثمان على الشام، محارياً تحت «ياقطة الثأر للخليفة المقتول». وحين انتهى الأمر لبنى أمية بتصالح الحسن مع معاوية فيما أصبح يعرف بعام الجماعة تحول النظام السياسي إلى نظام ملكي وراثي لا شبهة في ذلك. وصارت آليات الشورى والبيعة آليات شكلية رفضها بعض الفقهاء، وعلى رأسهم أبوحنيفة النعمان: «لم يقبل الخلافة الأموية ولا العباسية ولم يُجزَّها. ولهذا رفض القضاء أولاً في زمان الأمويين، ثم في دور العباسيين حين كلفوه به»

إن ما يسمى بتاريخ «الخلافة» إذن ليس إلا تاريخاً لنظام سياسي لعللاقة له بالدين من قريب أو بعيد، نظام سياسي اختارته الجماعة وفق «موازن» القوى الاجتماعية وقدراتها السياسية من جهة، ووفق المتاح من معرفة وخبرة تاريخية ثقافية من جهة أخرى. ولعل هذا هو الذي دعا ابن الخطاب لإهمال لقب «خليفة» مستبدلاً به لقب «أمير المؤمنين»، وهولقب يكشف عن الطابع السياسي الدنيوي للمنصب. وظل هذا اللقب ملازماً للمنصب أمداً من الزمن، وأغلب الظن أن المنصب لم يستعد لقب «خليفة» إلا بعد أن تحولت «الإمارة» إلى يد العسكر حين بدأت سيطرتهم على شئون الحكم تظهر كما سلفت الإشارة حقيقة من الحقائق.

لكن آليات الصراع السياسي على المنصب، خاصة منذ ما يسمى بعصر «الفتنة»، جعلت كل فريق يسعى إلى تثبيت مشروعيته السياسية استناداً إلى «نص ديني». حدث ذلك في حصار الثوار لعثمان بن عفان، الذين طلبوا منه أن يعزل العمال الفساق، وأن يستعمل عليهم من لا يُتهم على دمائهم وأموالهم، أي من لا يعتدى على دمائهم وأموالهم، وطلبوا منه أخيراً أن يرد عليهم مظالمهم، أي ما أخذ منهم ظلماً من عطاء. كان رد عثمان: «ما أراني إذاً في شيء إن كنت استعمل من هويتم، وأعزل من كرهتم، الأمر إذا أمركم» وهو قول يكشف عن إحساس عثمان بأن هؤلاء الثوار يعتدون على «السلطة» المخولة له، كما يكشف عن رفض تام لتحقيق المطالب العادلة لهؤلاء الثوار. حين ذاك احتد النقاش: «قالوا: لتفعلن أو لتعزلن أو لتقتلن. فانظر لنفسك أو دع. فأبى عليهم النقاش وقال: لم أكن لأخلع سربالاً سربلني الله».^(٥٩)

هكذا تحولت «الإمارة» - فى منطق الخليفة المحاصر - إلى هبة إلهية، رغم أنها فى الأصل اختياراً بشرياً، حيث كان يمكن لمجلس الشورى الذى عينه عمر اختيار أمير آخر. هكذا صار ما كان شأنًا إنسانياً سياسياً شأنًا إلهياً دينياً. لكن مروان بن الحكم مثلاً - وهو أحد مستشارى عثمان والمستول عن كثير من الأخطاء والممارسات التى ألبت الناس ضد عثمان - كان ينظر للأمر على اعتبار أنه «ملك» بنى امية. قال ذلك بشكل واضح وعبر عنه حين خرج على الثوار المتزاحمين على باب عثمان وصرخ فيهم: «ما شأنكم قد اجتمعتم كأنكم جثتم لنهب! شاهت الوجوه! كل إنسان أخذ بأذن صاحبه. ألا من أريد جثتم تريدون أن تنزعوا ملكنا من أيدينا! اخرجوا عنا، أما والله لئن رمتمونا ليمرن عليكم منا أمر لا يسركم. ولا تحمدوا غباً رأيكم. ارجعوا إلى منازلكم؛ فإننا والله ما نحن بمغلوبين على ما فى أيدينا»^(٦)

٤ - لقد كان الصراع السياسى الاجتماعى إذن هو الحافز دائماً للتخفى وراء ستار دينى بحثاً عن «مشروعية» عليها تحقق الانتصار على الخصوم. من هنا أبدع الشيعة - بعد مقتل على - مسألة الإمامة بالنص لا بالتعيين والاختيار، وقاموا على امتداد تاريخهم بمراكمة نوع من الرأسمال الرمزي، بداية ببعض الأقوال والمواقف النبوية المرتبطة بشخص على بن أبى طالب. وكان على «العثمانية» ثم «الأمويين» فيما بعد، أن يخلقوا رأسمالهم الرمزي الذى تمحور أساساً حول «القرشية» و«فضل قريش» على الناس، بدءاً بتقديم أبى بكر وعمر وعثمان على على، وانتهاء بما أضافه «العباسيون» على «البيت النبوى» مستغلين التراث الشيعى لمحاربة الرأسمال الأموى.

وظل الأمر كذلك حتى ثبت فى تاريخ الفكر البعد الدينى لمسألة «الخلافة»، خاصة مع تضاؤل سلطة الخلفاء السياسية مع سيطرة العناصر العسكرية على شئون الحكم واستئثارهم بالإمارة. لم يعد لمنصب الخليفة إذن منذ منتصف القرن الثالث الهجرى تقريباً سوى دلالة الرمزية الدينية، التى التصقت به التصاقاً تاماً فى

الوعى الإسلامى حتى صار المساس به «كفراً» و«إلحاداً» وتبعية للغرب الاستعمارى .. إلخ. ومما له دلالة فى هذا الصدد أنه فى هذه الفترة تقريباً بدأت الكتابة عن حق الخليفة فى تفويض بعض سلطاته أو كلها إلى «أمير» خارج عاصمة الخلافة، أو إلى «وزير» يقوم بشئون الحكم داخل العاصمة. كان هذا ما ذهب إليه «الماوردى» فى أحكامه السلطانية، وذلك فى محاولة لإيجاد شرعية للموضع الذى فرض نفسه سياسياً.^(٦١) ولم يكن هذا فى حقيقته سوى تنظير لفصل «السلطنة» عن «الخلافة» منذ ذلك الوقت المبكر فى التاريخ السياسى للمسلمين.

وفى ظل الحكم السلجوقى، صار التهديد الإسماعيلى للنظام السياسى للدولة واضحاً ملموساً فى تزايد حدة الاغتيالات التى انصبت أساساً على كبار رجال الدولة، الأمر الذى استدعى التصدى للفكر الإسماعيلى بالتفديد والنقض. وأصدر الخليفة المستظهر بالله تعليمات لأبى حامد الغزالى للقيام بهذه المهمة، فكتب كتابه المعروف باسم «فضائح الباطنية». والذى يهمنى التركيز عليه فى تحليل هذا الكتاب الكشف عن بعد النزاع على «الرأسمال» الرمزي بين السنة والشيعة، وهو الأمر الذى ساهم فى تثبيت مسألة أن الخلافة شأن دينى وليس دنيوياً، جزء من العقيدة وليس مجرد ممارسة سياسية إنسانية تاريخية.

يبدأ الغزالى كتابه بإبطال فكرة الشيعة المحورية، التى هى أن الخلافة بالنص لأنها شأن دينى لا يترك للاختيار أو التعيين أو الشورى. وقد اعتمد الغزالى فى إبطال هذه الفكرة على مجموعة من الحجج تتعلق كلها بنقد «الأخبار» التى يتعلق بها الشيعة للقول بإمامة على بن أبى طالب «نصاً». ونفس الحجج يستخدمها الغزالى فى إبطال مفهوم «عصمة» الإمام من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر عند الشيعة، لكن حين ينتقل الغزالى للتدليل على أحقية الخليفة المستظهر بالله بإمامة المسلمين دون غيره يكاد ينتهى فى تحليله لهذه الأحقية إلى ما يتجاوز القول بالنص - قول الباطنية - إلى القول بالاختيار «الإلهى» المباشر. وعبارة أخرى إذا كان الباطنية يقيمون مشروعية أئمتهم على «نص» من النبى ﷺ فإن الغزالى يقيم مشروعية إمامة المستظهر بالله على «الاختيار» المباشر من الله عز وجل.

إن الإمامة فيما يرى الغزالي إما أن تنعقد بالنص أو باختيار المسلمين، ولأن القول بالنص باطل فلا إمامة إلا بالاختيار. لكن مسألة «الاختيار» تثير إشكالات لا حصر لها: اختيار من؟ عامة المسلمين أم أهل الحل والعقد؟ وهل يصح الاختيار وتنعقد البيعة بكل المسلمين دون استثناء، أم بكل أهل الحل والعقد، أم يكتفى بالبيعة من ذلك؟ وما قدر «البيعة» الذي تكون مبايعته مبرراً لانعقاد الإمامة؟ تلك كلها إشكالات يحلها الغزالي بالتخلي تماماً عن مبدأ «الاختيار» الذي واجه به مبدأ «النص» وذلك استناداً إلى مبدأ انعقاد الإمامة «بالشوكة» أي بالقوة والقهر والغلبة. لكنه يفعل ذلك بنفس المنهج الأشعري «الوسطي» ظاهراً والمنحاز حقيقة، يقول «نعم! لا مأخذ للإمامة إلا النص، أو الاختيار. ونحن نقول: مهما بطل النص ثبت الاختيار. قولهم إن الاختيار باطل لأنه لا يمكن اعتبار كافة الخلق ولا الاكتفاء بواحد، ولا التحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل - فهذا جهل بمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته. والذي نختاره أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذات شوكة لا تظال ومهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يُكثَرَت بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى».^(٦٢)

ومن المؤكد أن الغزالي يعتمد في هذا الاجتهاد على بعض الحقائق التاريخية المنتزعة من تاريخ الدولة الإسلامية، فقد تم اختيار أبي بكر من جانب عمر بن الخطاب في اجتماع السقيفة، وتم اختيار عمر من جانب أبي بكر بالتعيين. أما اختيار الخليفة الثالث عثمان بن عفان فقد تم انعقاد إجماع الستة الذين اختارهم عمر بن الخطاب لاختيار واحد منهم، ثم بدأ الصراع عقب قتله والخلاف حول إمامة علي بن أبي طالب حيث نازعه معاوية بن أبي سفيان حتى قتل علي. انعقدت الإمامة لمعاوية بمبايعة الحسن فيما عرف بعام الجماعة. ومنذ تلك اللحظة كان اختيار الخليفة يتم بآليات المبايعة الشكلية لمن يختاره الخليفة القائم بالأمر والذي يمتلك «الشوكة». هكذا كانت تقاليد تنصيب الأئمة في الدولتين الأموية والعباسية وراثية، وهي تقاليد تختلف كثيراً عن وراثية الإمامة في البيت النبوي عند الشيعة. الفارق

بين الشيعة وبين السنة هو حرص الشيعة على ربط قضية الإمامة بسلطة أعلى هي السلطة الإلهية، وذلك من خلال القول أن الإمامة بالنص. وهذه السلطة العليا هي ما كانت تحتاجه دولة السنة في صراعها السياسى ضد خصومها الاسماعلية.

لذلك حرص الإمام الغزالى على ربط «الاختيار» بالمشيئة الإلهية المطلقة، ولو كانت من طرف شخص واحد مادام يمتلك «الشوكة» التى تؤدى إلى طاعة الناس له. وهذا الربط إلى جانب اتساقه التام مع نهج التفكير الأشعرى الذى يرتهن كل من الإنسان والطبيعة فى أسر «جبرية» صارمة، يهدف إلى تأبيد الواقع التاريخى والسياسى وذلك عن طريق ارتهانه بدوره داخل سياق تلك «الجبرية»: «اكتفيننا بشخص واحد يسابع، وحكمنا بانعقاد إمامة عند بيعته، لا لتفرده فى عينه، ولكن لكون النفوس محسولة على متابعتة ومبايعة من أذعن هو لطاعته، وكان فى متابعتة قيام قوة الإمام وشوكته. وانصراف قلوب الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضيه الحال فى كل عصر، ليس أمراً اختياريّاً يتوصل إليه بالخيالة البشرية، بل هو رزق إلهى يؤتبه الله من يشاء. فكأنما فى الظاهر ردنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد وفى الحقيقة ردناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه؛ إلا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص. وإنما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له فى أمره ونهيه. وهذه نعمة وهدية من الله تعالى». (٦٣)

هكذا ينتهى الإمام الغزالى إلى جعل خلافة المستظهر بالله اختياراً إلهياً، مادامت خلافة انعقد الإجماع عليها ولو برجل واحد أمال الله له القلوب. لكنه لكى يفعل ذلك ألقى بالتاريخ كله فى مجال «الاختيار الإلهى» الذى لا يظهر للناس إلا بعد متابعتهم لشخص واحد أو أشخاص، وبذلك أسقط الغزالى قوانين الاجتماع البشرى «ودفع الله الناس بعضهم ببعض»، وذلك بعد أن كان قد تم له إسقاطفاعلية الفعل الإنسانى وإهدار قوانين الطبيعة. لقد أراد أن يناهض «الباطنية» ويفنّد مزاعمهم حول «النص» على الإمام وعصمته من الصفات والكبائر، وحول وراثته للعلم النبوى دون حاجة إلى تعليم، لكنه انتهى إلى جعل «المستظهر بالله»

فوق إمام الشيعة فى كل تلك الجوانب: «ولما نسبونا (يقصد الشيعة) إلى أننا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أننا لسنا نقدم إلا من قدمه الله. فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا لصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويدلُّك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالة للإمامة العباسية عموماً، وعن المشايعة للدولة المستظهيرية - أيدها الله بالدوام - خصوصاً، لأفنوا أعمارهم فى الحيل والدسائس لتهيئة الأسباب والوسائل ولم يحصلوا فى آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان».^(٦٤)

هل يمكن لنا بعد هذا التحليل المستفيض أن نقول أن وسطية الغزالى الأشعرية قد انتهت إلى نوعٍ من محاولة الجمع بين «النقائص»؟ وهل نستطيع بهذا الاستنتاج أن نفرس حقيقة الأزمة؟

٥ - لعل أهم إنجاز فى الكتاب الذى بين أيدينا أنه تجاوز هدفه الأصلي، وغايته الأولى، - البحث عن سند شرعى للتفريق بين «الخلافة» و «السلطنة» - ودخل فى عمق إشكالية الخلافة فى التراث الدينى الإسلامى. وحين بدأ الكتاب بحصرها فى المسائل الفرعية والفقهية، وضعها فى نطاق جملة الحقوق والمصالح العامة المختصة بالأمة، فإنه كان فى الحقيقة يتصدى بطريقة ضمنية لهتك قناع «التشيع» فى الفكر السنّى، القناع الذى حللناه من خلال إبراز الصراع على مسألة الرأس مال الرمزي فى الفقرة السابقة.

وحين يصبح أمر الخلافة كذلك تنكشف حقيقة كونها أمراً سياسياً دينيًّا لاعلاقة له بالعقيدة، وعلى ذلك فإنها: «لا تستحق إلا عظام الذى عظموها به فى نظر الدين والشرعة لأن الذى عظمها ليس الشرعة، بل أصحاب الأفكار البسيطة الجامدة الذين يميلون دائماً إلى إبقاء القديم على قدمه من غير نفوذ إلى الحقائق الشرعية. وذلك نتيجة الاعتياد والألفة بشكل الحكومة القديمة. وقد يكون أيضاً النظر والتأمل فى المنافع الشخصية. أما الذى تستعظمه الشرعة فهو أمر إقامة

العدل وصون الحقوق العامة من الضياع وأن لا يطرأ الضعف والخلل على الجامعة الإسلامية. وبعد حصول هذه الأمور لم يهتم الشرع الشريف بأشكال الحكومة، لأن شكلها واسطة وليس مقصوداً لذاته. فلذلك التزم الشارع تعالى ورسوله ﷺ السكوت في هذا الأمر ولم يوصي بشيء فيه».

إن الإجماع الذي ثبت به وجوب نصب الإمام - فيما يذهب الكتاب - إجماع لا يستند إلى نص في الشريعة من قرآن أو سنة، بل هو يستند على قاعدة عقلية هي «دفع الضرر»، وهي قاعدة يتفق عليها العقلاء جميعاً، وإدخال هذه القاعدة العقلية في حيز الشريعة لا يجعل منها قاعدة «شرعية». «إن الإسلام في الحقيقة هو دين ديمقراطي وشرعية شعبية ولا أثر فيه للاستقراطية... والخلاصة أن هذا الوجوب خاص بالخلافة الحقيقية وبذلك الزمان، زمان الخلفاء الحقيقيين. ولا يصح تعميمه على الملك والسلطنة وعلى كل الأزمنة. ويعد هذا جهلاً بالحقائق الشرعية». «ومسألة شكل الحكومة هي من المسائل التابعة لمقتضيات الزمان. وتتعين أحكام مثل هذه المسائل بحسب مقتضى الزمان والمصلحة العامة وأحوال الناس الاجتماعية وتتبدل أحكامها حسب تطورات هذه الأحوال والبواعث. فلذلك قال الفقهاء: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان) ولذلك أيضاً لم يضع الشارع أحكاماً شرعية في مثل هذه المسائل واختار السكوت عنها».

هذا التركيز على جوهر الشريعة الإسلامية - العدل - يترك شكل الحكومة التي تحقق هذا العدل لمتغيرات الزمان والمكان، بما أن الشريعة لم تنص على ذلك وسكتت عنه. إن الخلافة كانت شكلاً تاريخياً تحقق في صورته المثلى «الحقيقية» - فيما يرى الكتاب - في عصر الخلفاء الراشدين الأربعة، وفي عهد الخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز. أما ما تلا ذلك من عصور فقد كانت الخلافة فيه «صورية»، سواء في عصر الأمويين أم العباسيين، أم عصر المماليك والعثمانيين. وإذا كان للخلافة جانبان هما: خلافة النبوة - النيابة عن النبي ﷺ في إجراء الحكومة والإمامة - وخلافة الأمة، بالوكالة عنها والنيابة، فإن خلافة النبوة قد انتهت بانتهاء عصر الجيل الأول من الصحابة، ولم يبق سوى خلافة الأمة.

هذه الخلافة نوع من الوكالة التى لا تنعقد إلا بالاختيار الحر المباشر، أو باختيار من تولكهم الأمة عنها فى هذا الاختيار: «إن الخليفة وبعبارة أخرى الإمام هو رئيس جمهورية المسلمين. ولم تكن ولايته العامة كولاية البابا الروحية، بل إنها إدارية وسياسية كالولاية العامة الموجودة عند رئيس جمهورية أو ملك». ويستعرض الكتاب آليات الاختيار والبيعة التى أقرها الفقهاء عبر التاريخ ويقف مؤيداً لمفهوم اختيار «أهل الحل والعقد»، وذلك ضد «الاستخلاف» و«الاستيلاء» بقوة السيف والغلبة. ومن الطبيعى كذلك أن يقف الكتاب ضد مبدأ «الوراثة»، فضلاً عن شرط «القرشية» الذى لم يعد ملائماً للواقع والتاريخ.

هذه الخلافة بالمعنى السالف، ويعد أن تم تفكيك بعدها الدينى المتمثل فى خلافة «النبوة»، ليست إذن خلافة مطلقة، بل هى مقيدة بالأمة صاحبة الحق فى الاختيار والعزل. ويعد أن يستعرض الكتاب «القيود» التى كانت محايشة للخلافة فى عصرها الذهبى الأول، من حق الاعتراض، والإحساس بالمسئولية، والتقوى الشخصية.. الخ، ينتهى إلى نتيجة فحواها أن تقييد سلطة الخليفة شرط هام وجوهري: «إذا جاز تقييد خلافة هؤلاء الربانيين وهم رجال الله المخلصين ألا يجوز تقييد الخلافة الصورية فى الأزمنة الأخيرة أشد تقييد وعلى الوجه المطلوب؟».

هكذا انتهى الكتاب لا إلى إظهار مشروعية الفصل بين «الخلافة» و«السلطنة» فحسب، وكان هذا هدفه وغايته، بل انتهى بطريقة ضمنية لاقتة - وهذا هو الأهم - إلى إعادة وضع مشكلة الخلافة فى التاريخ، مبرزاً بعدها السياسى ووظيفتها الدينيوية. ولعل هذا الإنجاز هو الذى حاوله بشكل صريح كتاب على عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم»، فتعرض لما تعرض له إبّان صدوره، ثم عاود البعض الهجوم عليه مجدداً كما شرحنا فى الفقرة الأولى. ولأن مشكلة الخلافة مازال البعض يناقشها من زاوية «الدين» لا من زاوية «الدنيا» ومن باب «العقيدة» لا من باب «السياسة»، فهذا الكتاب مازال قادراً على القول والمساجلة فى الخمس الآخر من القرن العشرين رغم أنه صدر فى نهاية الربع الأول منه. بل هو قادر على أن يتجاوز «قصده» الأول بالمساهمة فى كشف «التاريخ» الذى تريد الإيديولوجيا أن تحجبه وراء ستار «الدين».

ملحق

الدين وأثره في حضارة مصر الحديثة

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ / على عبد الرازق

من المحاضرة التي ألقاها الشيخ على عبد الرازق بالجامعة الأمريكية بالقاهرة في مارس ١٩٣٢ ونُشرت في كتاب «حضارة مصر الحديثة» لبخنة من زعماء الفكر والرأي في مصر - المطبعة العصرية ١٩٣٣.

الدين وأثره في حضارة مصر الحديثة

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ / على عبد الرازق

ليس في الدنيا حضارة نعرفها قامت دون أن يكون للدين فيها شأن كبير أو صغير، ولا أمة عاشت دون أن يكون لها نوع ما من الدين أيضا.

والحضارة المصرية، بنوع خاص، تقوم منذ العصور الأولى على الدين وتتصل به اتصالاً وثيقاً، بل أن بعض الباحثين الحديثين في تاريخ الأديان يميلون إلى أن مصر هي مصدر النظام الديني في العالم. والأمة المصرية بنوع خاص أمة دينة منذ عرفها التاريخ. فقد تحدث هيرودوت عن المصريين وذكر أنهم يتميزون بأنهم أمة دينة.

ولعل تلك الخلطة التي عرفها هيرودوت للمصريين قديماً، لا تزال فيهم إلى اليوم، ولا يزال المصريون كما كانوا أمة دينة ولعل الحضارة المصرية الحديثة لا تزال تقوم كالحضارة القديمة على الدين وتتصل به اتصالاً وثيقاً. والفرق الوحيد أن دين الحضارة المصرية القديمة كان دين ميثولوجيا واساطير. أما الحضارة المصرية الحديثة فدينها الإسلام.

والإسلام هو دين مصر وركن حضارتها منذ فجر الإسلام، لم تتردد مصر في قبوله ولم تتخذ بدله ديناً.

من أجل ذلك يكون لا بد للباحث في حضارة مصر الحديثة من درس العنصر الديني فيها، إذ هو أقدم العناصر في تاريخ مصر وأهمها، ويكون الباحث في حضارة مصر الحديثة باحثاً بالضرورة عن حضارة مصرية إسلامية.

ربما كانت الحضارة المصرية الحديثة متصلة بالحضارة المصرية القديمة ودينها إلي حد ما، وبالحضارة الأوروبية الحديثة ودينها كذلك، وربما تكون متأثرة بأديان ومبادئ أخرى ولكنها علي كل حال ترجع في آخر أمرها إسلامية وتخلص مصرية لا ينبغي أن تكون إلا كذلك ولا تعتبر إلا أنها حضارة مصرية إسلامية.

ولسنا نريد فيما نتولي من البحث أن نعرض إلا لما يخص جانب الحضارة المصرية من وجهة النظر الإسلامية، فأما وجهة نظر الأديان الأخرى فغيرنا أقدر علي بحثها وأولي به. والذي نقصد إليه من درس الحياة الدينية في مصر يقع في ثلاثة مباحث.

١ - هل الحياة الدينية تتغير في مصر وتتطور أم لا.

٢ - وإذا كانت تتطور وتتغير فما هي الأسباب التي تؤثر في ذلك.

٣ - ما هي طبيعة هذه التغيرات ومدى أثرها ومقدار خطرها.

(١) أما أن الحياة الدينية في مصر قد أصيبت بتغير كثير في أغلب نواحيها فذلك ما لا مساع للشك فيه. وإذا نظرنا إلي حالة المدن الكبرى في مصر لبحث الحياة الدينية فيها وجدنا مظاهر التغير واضحة، ووجدنا فرقاً واسعاً بين المناهج الدينية وأنظمة الحياة في جيلنا الحاضر وجيلنا الماضي القريب.

كان آباؤنا منذ ثلاثين عاماً أو نحوها يعتبرون الجلوس في القهوات شيئاً لا يليق بالكرامة ولا يناسب الوقار الديني، وكان شيوخ الأزهر إلي عصر قريب يبشون العيون رصداً ليقيضوا علي كل طالب يجلس في القهوة ويقدموه للعقاب، ولقد عرفت من آباؤنا من كانوا يتعففون حتي عن غشيان الفنادق وإن كانت محترمة، ويعدون ذلك عملاً يزرى بالمرءة، كما نعتبر نحن الجلوس في الخمار مثلاً عملاً يزرى بالمرءة،

وسمعتهم وهم إذا ذكروا أوتيل شبرد وهو الذي تعرفون فخامة ورقياً قالوا عنه «خمارة شبت». وكانت التياترات في نظرهم مفسدة لا يغشاها إلا أرباب الخلق الريب، ولا يشتغل فيها إلا ذوو المقام الوضيع. ومن أجل ذلك وضعوا من قدر المرحوم الشيخ سلامة حجازي وأخملوا ذكره، وكذلك فعلوا مع أهل الموسيقى والغناء أمثال عبده الحمولي والشيخ يوسف المنيلوي.

أما الرقص فقد كان ائمه عندهم أكبر من كل خطيئة، لذلك كانوا يجنبون مجالسهم أن يذكر فيها اسمه ويصونون ألسنتهم عن أن تجري بذكره.

أولئك هم الآباء. أما الأبناء فأمرهم غني عن البيان. وسألوا بهم إن شتتم دور السينما والتياترات وصلات الرقص والغناء، أو سألوا بهم قهاوي الأزيكية وعماد الدين أو سألوا بهم حافظ بك إبراهيم إذ يقول:

أفي الأزيكية مشوي البنين

وبين المساجد مشوي الأب

تلك حال تصدق علي الحياة الدينية في مدائن القطر الكبرى كمصر والإسكندرية. ولكن الباحث يخطيء كثيراً إذا هو وقف بباحشه عن النظر إلي هذه المظاهر التي يجدها في الأمصار الكبرى دون أن ينظر إلي ما في الريف والقري فإن الفرق بين الحياتين كبير. فالحياة في المدن صناعية من طبيعتها الحركة المضطربة والتطور السريع. والحياة في الريف زراعية من طبيعتها الهدوء والبطء، لذلك كانت المدن تمثل في أغلب أحوالها غلاة الأحرار، بينما يمثل الريف في أغلب أحواله غلاة المحافظين.

والواقع أن حياة الريف الدينية لم تبلغ من التغير ذلك المبلغ الذي تشاهدونه في المدن، حتي لقد يحسب بعض الباحثين أن حياة الريف جامدة لم تتغير، ولكن ذلك من خطأ الرأي فالحياة الدينية في الريف علي ما فيها من بطة وهدوء قد أصابها التغير وهاقت بها سنة التطور.

ومن التغير الذي يبدو هيئاً وهو عند الريفين عظيم، أنهم رضوا أن يحولوا بعض الساعات الكبرى في مساجدهم من ساعات عربية إلى ساعات أفرنجية بعد أن رفضوا ذلك وقاوموه زمناً طويلاً، وفي كثير من القرى قد رضي أهلها أن يبطلوا تلك البدعة التي درج عليها المؤذنون قروناً عديدة، بدعة الصلاة والتسليم علي النبي ﷺ عقب الأذان، وكذلك بطلت في أغلب الأرياف تلك المواسم التي كانت تقام لذكرى موالد الأولياء والصالحين، ومن الملاحظ أيضاً أن اعتقاد الريفين في مشايخ الطرق والأولياء قد أصبح أدنى إلي الاعتدال والتهديب من بعد أن كان الناس يتعلقون بهم تعلق العباداة ويتخذونهم وسيلة لشفاء المرضى وقضاء الحاجات. ولعل أظهر ما أصاب الحياة في الريف من تغير هو أن أحاديث العفاريات وقصصهم قد تلاشت أو كادت تتلاشي.

لا نريد أن نمضي في سرد ما أصاب الحياة الدينية في المدن والقرى من تغير فإن إحصاء ذلك عسير، ولقد يكون الذي ضررنا لكم من الأمثلة كافياً ليدلکم علي ما أردنا أن نصل بكم إليه من أن الحياة الدينية في مصر تتطور وتتغير.

(٢) وننتقل الآن إلي البحث الثاني في أسباب هذه التغيرات ومناشئها. ولا أمل لنا في أن نصل بكم إلي حصر تلك الأسباب والمناشئ حصراً جامعاً مانعاً يرضاه فن المنطق، فإن ذلك مطلب عسير. ولكننا نستطيع أن نحاول ذلك علي وجه تقريبي لا يخلو من تساهل ولكنه ربما كان قريباً من الصواب.

ومهما تنوعت واختلفت تلك الأسباب والمناشئ فقد يمكن أن نردها كلها أو غالبها إلي سبب أساسي واحد، ذلك هو أن مصر بجميع مقومات الحياة فيها تتقلب اليوم في سلسلة من التحول والانتقال وتسير في تطورها سيراً حثيثاً.

تعلمون أن مصر بطبيعتها أقرب مراكز الاتصال بين الشرق والغرب، وأنها في نظر الأمم الغربية باب الشرق ولا بد لهم أن ينفذوا من ذلك الباب إذا هم اتجهوا شرقاً، وهي في نظر الأمم الشرقية باب الغرب ولا بد لهم أن ينفذوا منه إذا هم اتجهوا غرباً، وتعلمون أن الفلك الدوار قد نقل إلي سماء الغرب كوكب القوة والسلطان من

بعد أن أطلعه في الشرق حيثًا، وأن الأيام التي يداولها الله بين الناس قد جعلت الدولة للغربيين وكانت من قبل للشرقيين، فعند الغربيين اليوم المال والعلم والقوة، وعندهم الحضارة الغالبة، وهم يولون وجوههم شطر الشرق كما ينظر القوي الطامع إلي الضعيف يريد أن يغزوه ليبسط عليه سلطانه ويستعمر أرضه ويستغل ثمره، وهم بذلك يولون وجوههم شطر مصر لأنها أقرب حصون الشرق إلي الغرب، ومن بسط عليها يده فقد دنت بلاد الشرق من قبضته، والشرقيون يولون اليوم وجوههم شطر الغرب لأن الضعيف ينظر إلي القوي دائماً، ولأن المغلوب كما يقول ابن خلدون مولع باتباع الغالب وهم بذلك يولون وجوههم شطر مصر، لأن خطر هذا الغزو الغربي قد روعهم فاتجهوا بأنظارهم صوب مصر، أقرب حصونهم إلي بلاد الغزاة وأهمها.

فمصر كما ترون ملتقي نظر الشرقيين والغربيين، وميدان النضال بينهما، وبذلك أصبحت مركزاً من أهم مراكز النهضة الشرقية الحديثة، وخصوصاً بين الأمم الإسلامية وينزع أخص بين الشعوب العربية، حتي قال الناس عنها حقاً أو باطلاً أنها زعيمة البلاد الشرقية وحاملة لواء الحضارة فيها.

ومصر من قبل أن تتعرض لغزو الحضارة الأوروبية الحديثة كانت أبداً وثيقة الاتصال بالغرب واسطة ارتباطه بالشرق. فقد اتصلت منذ العصور القديمة باليونان والرومان. ويظن بعض الباحثين أنها قد اتصلت بغيرهم من شعوب أوروبا الشمالية، وما برحت الحياة المصرية منذ القدم تتأثر بالحضارات الأخرى من أمم الشرق والغرب وتتطور دائماً، ولكن تطورها كان في أغلب أحواله تطوراً هادئاً رقيقاً. فأما حين تعرضت لغزو الحضارة الأوروبية الحديثة - تلك الحضارة التي يقوم تاريخها علي الثورات العنيفة والانقلابات الحادة، والتي نبتت أصولها في مجاري الدم وعلي هام الشهداء - حين تعرضت مصر لغزو تلك الحضارة أخذ التطور فيها يسير سيراً حثيثاً عنيفاً كان في رأي بعض الباحثين ثورة وانقلاباً.

ففي خلال جيلين اثنين أو ثلاثة أخذت المدارس تنتشر في أنحاء القطر، فقل عدد الأميين وازداد العلم انتشاراً، وكثرت الجرائد، وتداولها القراء في نواحي القطر،

وتمكنك العلاقات بين المصريين وبين الحضارة الأوروبية بما استحدث العلم من وسائل قربت علي الناس ما بعد من المسافات والأزمان، فسهلت المواصلات الدولية، وتيسر الانتقال في البر والبحر والفضاء وتخطب الناس بالتلغراف والتليفون، وتعارف القريب والبعيد بالفتوغرافية والتصوير، وتقارب ما كان بعيداً بين التفكير المصري والأوروبي، وكان ذلك كله مما ساعد علي انتشار نوع جديد من الأدب والثقافة، فظهرت في مصر بوادر حضارة قوية جديدة، ونشأ جيل مصري حديث ينعم من وسائل المدنية والرفه بما لم ينعم به الأولون، ويأخذ من أسباب العلم والتهذيب بنصيب لم يتوفر من قبل للمصريين.

نشأت مع هذا الجيل الجديد وتلك الحضارة الحديثة ظروف وتطورات اجتماعية كان لابد أن تتأثر بهما الحياة الدينية في مصر، وقد تأثرت بهما الحياة فعلاً، فكان من ذلك ما رأيت من الخلاف الشديد بيننا وبين أجدادنا في مظاهر الحياة الدينية ومناهجها وكان من أثر ذلك أن أصبح المصريون يتناجون اليوم ويتجادلون في إلغاء الأوقاف، وترجمة القرآن إلي اللغات الأجنبية، وليس البرنيطة، وتقبيد الطلاق ومنع تعدد الزوجات، وغير ذلك مما يسميه أصحابه إصلاحاً دينياً. ولقد أصدرت الحكومة المصرية قانوناً يمنع الزواج قبل سن السادسة عشرة، من بعد أن كان الزواج في كل سن سنة من سن المسلمين. وكان نصف هذا الدين.

جرت مصر منذ العصور الأولى علي أن يكون الحكم فيها شرعياً، يرجع إلي أحكام الإسلام والأوضاع الإسلامية، وكان المصريون يفزعون من أن يحتكموا إلي غير قوانين الإسلام. لأن الحكم بغير ما أنزل الله كفر صريح في القرآن. ولكن القوانين قد أصبحت في مصر تؤخذ من قوانين أوروبا ولا يري المصريون حرجاً في أن يحتكموا إليها ولا أن يخضعوا لها، وافقت الفقه الإسلامي أم لم توافق. ومن قبل ذلك استطاع الخديوي إسماعيل باشا أن يضرب علي المصريين قانون نابليون شريعة لازمة ويأخذهم بأحكامها أخذاً. وما كان ذلك كله إلا خضوعاً لما أسلفنا من حكم الظروف الاجتماعية والتطورات التي نشأت مع الحضارة الجديدة والجيل الجديد.

نشأت أيضاً مع الحضارة الجديدة والجيل الجديد في مصر ظروف وتطورات في الحياة الاقتصادية تأثرت بها الحياة الدينية أيضاً. ولا شك في أن النظام الاقتصادي في أي شعب من الشعوب مؤثر كبير في دينه وفي خلقه.

الإسلام شديد وصريح في تحريم الربا ومحاربة المراهبين. والمصريون يمتثلون الربا والمراهبين مقتاً شديداً، لأن المصريين مسلمون متدينون ولأن في طبيعتهم كأمة زراعية أن يتساهلوا في تبادل المنافع وتقارض المال. وكان الربا الذي يكرهونه منذ أقدم العصور شاملاً لجميع أنواع الربا، فلما أخذوا بأسباب الحضارة الحديثة كثرت مطالبهم ودفعتهم ضرورات الحياة إلى التماس المال، فأنشئت بينهم البنوك وصناديق التوفير وشركات التأمين علي الحياة وغيرها، وما لبث المصريون أن أقبلوا عليها. وتعاملوا علي شروطها، ورأينا يومئذ علماء الدين يبحثون في أن الربا المعتدل حرام أم حلال، وفي أن استرباح المال في صناديق التوفير حرام أم حلال، وفي أن التأمين علي الحياة حرام أم حلال.

كانت المحاكم الشرعية إذا ثبت لها أن مسلماً استدان من بعض البنوك لم تقبل له شهادة ولم تقره ناظرٌ علي وقف ولا في ولاية، أما اليوم فقد تبدلت هذه الآلية وانعسكت.

ومن بعض ما تشهرون من أثر الحالة الاقتصادية في الحياة الدينية أن عدد الحجاج المصريين نقص في هذا العام نقصاً كبيراً، وأهم سبب لذلك هو الضيق المالى الذي يعانيه القطر في هذا العام. وربما كان من أثر الحالة الاقتصادية أيضاً ما تلاحظون من خروج النساء إلي ميدان العمل، تضطرن حاجات الحياة إلي التوظيف ومزاولة الحرف والصنائع. وقد استتبع ذلك انتشار السفور، وقلة احتجاب النساء عن مجالس الرجال، وكان ذلك مما سهل عليهم أن يجتمعوا معاً في المدارس والحفلات في دور السينما والتياترات، مع أنكم تذكرون ما لقيته دعوة المرحوم قاسم أمين إلي تحرير المرأة منذ ثلاثين عاماً تقريباً. بقي بعد هذين العاملين الاجتماعي والاقتصادي عامل آخر، هو أيضاً من أهم عوامل التغير الدينى فى مصر وهو العامل السياسى.

نشأت مع الحياة الجديدة في مصر ومع الجيل الجديد ظروف سياسية جديدة مست الحياة الدينية وأثرت فيها.

والسياسة والدين كما تعلمون عنصران متلازمان، يعتمد كلاهما علي صاحبه كل الاعتماد، وذلك أن رجال الدين في جميع الأمم والعصور يطلبون الحكم، ويريدون أن يكون بيدهم زمام الناس يأمرهم فيهم وينهون ويحرمون عليهم ويحللون، فإذا لم يستطيعوا أن يكونوا هم أنفسهم ولاة الأمر وأرباب السلطان التجأوا إلي رجال الحكم السياسي، يستمدون منهم القوة ويتخذونهم وسيلة إلي الحكم. والحكام السياسيون من الجهة الأخرى يريدون دائماً أن يكون لهم علي قلوب الرعية سلطان ديني، يثبت لهم الحكم ويكن لهم من رقاب الأمة، وهم لذلك ينتحلون لأنفسهم صفات وخصائص دينية تجعلهم من رجال الدين وتفيض عليهم قداسة دينية وحصانة دينية، لذلك كانوا يزعمون أنهم ينوبون في الحكم عن الله جل شأنه، وأنهم حماة الدين وحاملوا لوائه، وكانوا يتخذون علماء الدين وأحباره ورهبانه وسيلة إلي ما يريدون، وعلي هذا الأساس كانت الخلافة في بلاد الإسلام، سلطة يؤديها شيخ الإسلام وتجمع بين الحكم في شئون الدنيا والدين، وكان الخليفة إماماً دينياً وسياسياً معاً، وكذلك كان شأن المسيحية في بلاد الغرب، فلا يكاد يقوم فيها حاكم سياسي لا يعتمد علي تأييد الكنيسة، ولا تقوم كنيسة لا تعتمد علي الحكم السياسي والسلطان.

وعلي هذا الأساس أيضاً أرادت القوة السياسية من قديم الزمان أن تحدث لها في مصر قوة دينية تؤيدها وتعاضدها فأنشأت الجامع الأزهر، وأسبغت عليه اسم الدين، وعلي أهله برزاً دينياً، وما برح الأزهر منذ يومئذ ربيب السياسة وآلة الحكام السياسيين وسندهم.

والحكومات التي تعتمد علي قوة الدين وقوة السياسة معاً لا تكون إلا مطلقة غير محدودة السلطان ولا خاضعة لرقيب. وهذه الحكومات المطلقة عرضة دائماً لأن تستبد وتطغي. لذلك لبثت البشرية ترزح تحت سلطان هذا الحكم المطلق، الذي يزاوج الدين بالسياسة، وتلقي من تألب الحكام الدينيين والسياسيين شر ألوان العذاب، إلي

أن ثارت أوروبا تلك الثورة العنيفة الدامية في وجه ذلك النوع من الحكم، فقوضت أركانه وهدمت قواعده بما فرقت بين الدين والسياسة أولاً، وبما قللت من سلطان كل منهما ثانياً، ونشرت حضارة أوروبا الحديثة بين الناس مبادئ حرية الإنسان وحرية الفكر والديمقراطية والحكم النيابي وأمثالها. فلما اتصلت مصر بأوروبا ذلك الاتصال الذي ذكرناه أخذ المصريون يجنحون إلى هذه المبادئ ويعملون لها. وأنكم لتعرفون أن المصريين منذ حكم إسماعيل باشا أو قبله يعملون على تحديد سلطة الحكومة، وضبط نظام الحكم على قواعد الحياة النيابية والدستورية، ولا يزالون إلى اليوم يجاهدون في سبيل ذلك جهاد المؤمن بحقه، المصمم على الدفاع عنه.

تأثرت الحياة الدينية في مصر بهذا التطور السياسي، فبعد أن كان مشايخ الطرق مثلاً يحكمون في أتباعهم حكماً دينياً نافذاً قوياً تزلزل من النفوس سلطانهم، وتقرئ التمدن المصري الحديث حتى على هذا التحكم الروحي. وبعد أن كان خليفة المسلمين في استانبول مجمع السلطتين الدينية والمدنية، وبعد أن كان المصريون يرعونه رعاية الاحترام والتقدير، أخذوا يجادلون في حقه، ويتلکون في الخضوع له، ثم يخرجون عليه وينكثون بيعته، ثم ينكرون الخلافة من أصلها ويقولون أنها ليست من الدين وبعد أن كان لعلماء الأزهر نوع من السلطان في مصر ضعف مقامهم، وتلاشي سلطانهم وخلص المصريون أو كادوا من رقة التحكم الديني. ولعلمهم على وشك أن يخلصوا أيضاً من رقة التحكم السياسي واستبداد الحكام السياسيين.

نكتفي بهذا القدر من بحث الأسباب والعوامل التي تؤثر في الحياة الدينية في مصر.

(٣) وننتقل إلى البحث الثالث الأخير.

أدركتم مما سبق ذكره أن كثيراً من جوانب الحياة الدينية ومظاهرها قد أصابه التغيير وأن ذلك قد تغلغل إلى تقاليدنا وآدابنا وعقائدنا وإلى حياة الفرد والجماعة وإلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فهل نحن إذن إزاء تطور بعيد الأثر وشديد الخطر؟ وهل ينبغي أن يجرع من عواقب هذه الحالة الإسلام والمسلمون؟

الأمر يحتاج إلي بحث وتدبير. ويجب أن نعرف قبل ذلك هل بلغ من تغير الحالة الدينية في مصر وتطورها أن تأثر عدد المسلمين أم لا؟ وأن ضعف في المصريين الشعور الديني أم لا؟

أما عن عدد المسلمين فإن الإحصاءات الرسمية تدلنا علي أن نسبة المسلمين في مصر إلي غيرهم مطردة الزيادة، كما أن عدد المسلمين في العالم مطرد الزيادة، إذن فنستطيع أن نقول أن أثر التطور الديني الحديث في عدد المسلمين أثر إن لم يكن محموداً فإنه غير مكروه.

بقي الشعور الديني، فهل تأثر في مصر، وهل ضعفت الروح الدينية في المصريين؟ لقد يبدو للناظر إلي بعض الظواهر أن شيئاً من الوهن والفتور قد دب إلي عواطف المصريين الدينية. فإن من الملاحظ أن بعض الطبقات في مصر أصبحت تراخي جهازاً في إقامة الشعائر الدينية وتنتظر بالمعاصي، ولكن الذي يحقق النظر ويعين في البحث يرى أن هذا الذي يبدو تراخيّاً في الدين وإهمالاً لشعائره ليس في حقيقة الأمر ناشئاً من تزلزل في العقيدة، ولا فتور في العاطفة، ولا ضعف في الروح، وإنما منشؤه ضعف في الخلق وفتور في الشعور بمعنى الفضيلة.

وإنما يتهاون المصريون في دينهم ويتظاهرون بالانحراف عنه لأن الخلق المصري نفسه قد أصيب بالضعف والانحلال من كل النواحي: ضعف في الخلق الاجتماعي، وضعف في الخلق السياسي، وضعف في الخلق الديني، ولقد يكون المصري الذي يتجاهر بالفجور الديني مؤمناً صادق الإيمان، ودينياً مخلصاً لدينه، ولكن يغلب علي إيمانه ودينه شقاوته وضعف نفسه وخلقه. وذلك كما تجدون اليوم بعض المصريين يجاهرون أمتهم بالفجور السياسي، وقد يكون فيهم من يؤمن في أعماق نفسه بأن للسياسة خلقاً وفيها فضيلة، ولكن يغلبه علي خلق السياسة وفضيلتها شقاوته وضعف نفسه.

فالتهاون الديني في حقيقة أمره ظاهرة خلقية ينبغي أن يستقل بالبحث فيها علماء الأخلاق قبل علماء الدين. يدلكم علي هذا أنه كلما ظهرت في مصر حادثة

قد تمس مواطن الإحساس الديني وتهيج مشاعره رأيتم من أولئك المتهاونين في دينهم المتجاهرين بالخروج عليه من يكونون أسرع الناس إلي الخفيضة، وأشدهم غيرة علي دينهم والتهاباً.

وتلك حالة نفسانية مفهومة. فأنكم تجدون بعض الذين أصيبوا بعادة التدخين وعجزوا عن مقاومتها من أشد الناس تحمساً للنداية إلي إبطال التدخين وأصدقهم إيماناً بضرره وأمضاهم عزمًا في محاربتة. كذلك يكون بين أهل الفساد والضلال دعاة للأخلاق والفضيلة صادقون.

إذن فلعل هذه التغيرات التي أصابت الحياة الدينية في مصر وقصصنا عليكم أمثلة منها ليست إلا حواشي وأعراضاً لم تتصل بجوهر الإسلام ولم تؤثر في أركانه وقواعده. ولعلنا نستطيع أن نقول أن العاطفة الدينية في مصر لا تزال سليمة نامية، وأن الشعور الديني لا يزال حيًا قويًا.

سيقولون ما بالك تتغاضي عن دعوة الإلحاد الديني التي قامت تنشر جناحين في سماء مصر، وتنفث سمومها في قلوب المصريين، وترفع علم الزندقة فوق دور العلم وبين المتعلمين والعامة. وما بال تلك الصيحات المنزعجة وهذه الجموع الهائجة ضد الإلحاد والملحدين؟

طبعي أن يكون في مصر ملاحدة أو زنادقة أو منافقون، يعلنون الإيمان ويسرون الكفر. لأن دينًا من الأديان وأمة من الأمم وعصرًا من العصور لا تخلو من هؤلاء. وعصر النبوة نفسه لم يخل منهم، لأن الله لم يرد أن يجعل في هذه الدنيا خيرًا محضًا لا ينبت في جوانبه الشر، ولا إيمانًا شاملاً لا يقوم حوله كفر.

ولقد نبتت في أحضان الحضارة الحديثة نزعات خبيثة إلي الإلحاد، وسرت في ركايبها دعوة منكرة إلي المادية، وقد كان للإلحاد والمادية في تاريخ الحضارة الأوروبية الحديثة وتطورها شأن مذكور. أما في مصر فإن شأن الإلحاد والمادية لا يكاد يكون مذكورًا، ومقام الإلحاد في مصر اليوم يوشك أن يكون مقامه من قديم الزمان، وما زالت مصر كما كانت من قبل لا يقوم فيها ملحد ولا ترتفع فيها دعوة الإلحاد إلا في

الحين بعد الحين وفي الجيل بعد الجيل، ولم تتكشف حضارة مصر الحديثة عن قوة جديدة للإلحاد ولا نشاط حادث للملحدين.

إذن فما بال أولئك الصائحين يملأون الأرض صراخاً وعبولاً ويفزعون من هول الإلحاد وخطر الملحدين؟

الأمر بين . هناك كما عرفتكم تطور حديث في الحياة الدينية، وهنالك نزعة ثائرة ضد ما كان لرجال الدين وعلمائه من قوة وسلطان، وهنالك نزعة قوية ضد الحكم المطلق الذي يعتمد علي سلطان الدين. وهنالك رجال يناصرون تلك النزعات الحرة الخالصة للدين وللوطن وهنالك في مقابلة هذا نزعات قديمة إلي التحكم الديني والسياسي، وهنالك رجال يناصرون هذه النزعات. والحرب التي تسمعون حديثها ليست كما يزعمون حرباً بين الإلحاد والإيمان، ولكنها الحرب بين الدعوة الحديثة إلي التجديد والإتقااة والدعوة البالية إلي الجمود والاضمحلال، بين الحياة والموت، بين أولئك الذين يدفعون إلي الأمام مصر ودين مصر والذين يريدون أن يدفعوا إلي الوراء مصر ودين مصر.

سيقول آخرون: أين أنت من حركات التبشير المسيحي وما فيها من خطر علي الإسلام والمسلمين؟ وأين أنت مما تصيب به الناس من فتنة في دينهم وضلال عن سواء السبيل؟ يخيل إلي من ينظر إلي معاهد التبشير في مصر وضخامتها، وإلي نشاط المبشرين وما يقتربون في سبيل الدعوة إلي المسيحية من خير وشر، ومعروف ومنكر أن وراء الأكمة خطراً خفياً، وأن بين الضلوع داءً دواً، ويخيل لمن يسمع حيناً بعد حين أن المبشرين قد فتنوا طفلاً أو خادعوا فتاة أن الأمر جلل، وأن الإسلام منهم علي خطر. ولكن الذي ينظر من وراء هذه الظاهرة الخادعة إلي الوقائع الثابتة، والذي يستنطق الأرقام ويستمتع إلي صوت الحقائق، يجد أولئك المبشرين أقل شأناً من أن يصلوا بكيدهم إلي حمي الإسلام، أو ينالوا من المسلمين مثلاً فالإسلام دين قد صهرته الحوادث، وتقلب عليه الفتن، وعصرته التجارب وقارعتة سيوف القوة والبغي، وحارته الدسائس بشر أنواعها، والفتن بكل أصنافها، منذ أجيال وأجيال، فخلص من خلال ذلك كله سليماً قوياً، لم تلحق به شبهة، ولم تعلق به وشمة، ولن

تبلغ جهود المبشرين وإن تعاضمت ولا حيلهم وإن دقت، ما بلغت من قبل ذلك الغوائل التي أرادت أن تقف في طريق الإسلام فداسها الإسلام بأقدامه وحطمها تحطيمًا، ومضي في طريقه إلي الأمام قدمًا.

ولقد مضى علي المبشرين في مصر عشرات من السنين لم يألوا جهدًا ولم يتعففوا عن وسيلة من وسائل الدعاية، ثم أنتم هؤلاء ترون أن الإسلام لا يزال قويًا وأن البركة لا تزال في المسلمين.

إن خطر المبشرين سياسي وخلقي أكثر مما هو ديني، وأن مصيبة المصريين بالتبشير والمبشرين لن تنال دينهم بأكثر مما تجني علي وجودهم السياسي وعلي أخلاقهم.

من الملاحظ أن بين التبشير المسيحي والتبشير السياسي علاقة لا ينبغي أن يغفل عنها الباحث، وقد يكون التبشير المسيحي في خفي أمره آلة من آلات الغزو السياسي والاستعمار، وقد يكون الغزو السياسي آلة من آلات التبشير المسيحي، وسواء كان هذا أم ذاك فالعلاقة بين المبشرين والمستعمرين كالعلاقة التي كانت في قديم الزمان بين رجال الدين والسياسة، وهي التي حدثناكم عنها آنفًا.

-يدلكم علي ذلك أن سلطان التبشير المسيحي يشتد ويقوي، ونشاط المبشرين يتزايد كلما كانت الأمة ضعيفة وكانت ميدانًا للنشاط السياسي والمطامع السياسية، هنالك يبيض المبشرون ويفرخون تحت أجنحة الدسائس الاستعمارية وفي كنف القوة السياسية، ذلك شأنهم في أواسط أفريقية وشرقيها مثلاً وفي مراكش والجزائر، وعلي نسبة ما يكون للأمة من قوة واستقلال يكون ضعف المبشرين وانكماشهم فإذا ما بلغت الأمة كمال قوتها واستقلالها وجدت سلطان التبشير متلاشيًا، وحركة المبشرين خاملة، كما في تركيا وأفغان وبلاد العرب. إذاً فالتبشير المسيحي مرض سياسي وخلقي وعلي رجال السياسة والأخلاق فينا أن يبحثوا في طريق الخلاص منه.

النتيجة التي تخلص لنا مما سبق أن الحضارة الحديثة في مصر قد أثرت في حياتها الدينية، وأن تلك الآثار كثيرة الشعب وواسعة الفروع، ولكنها علي كثرتها

وتشعبها لم تصب جوهر الإسلام بسوء ولا عرضته لمكروه، بل لعلها قد أنقذته من كثير كان يشويه، وخلصته من علل كانت تنتابه، وهياته لأن يسير في طريق الكمال سيراً حثيثاً.

إن الحضارة الحديثة علي ما يشوبها من مادية وإلحاد، وما يعيبها من نقائص خلقية وغير خلقية، لتخطوا بالبشرية خطوة جديدة تقربها مما أعدت له البشرية من رقي وكمال، وتقرب العقل الإنساني إلي ما ينبغي له من إطلاق الفكر وحرية البحث وراء العلم الصحيح خالصاً من ضغط الاستبداد وتقاليده الجاهل والجمود، وأن الحضارة الحديثة إذ تحاول ذلك لتساير الإسلام الصحيح نحو الغاية التي يعمل لها، وتنشر المبادئ التي يريد أن ينشرها.

من كان يظن أن الإسلام هو أن تبقى المرأة محجبة، وأن يبقى الحكم السياسي مطلقاً، وأن يكون رجال يزعمون أنهم يتحكمون باسم الدين في عقول الناس وعاداتهم وشئونهم، وأن تبقى العقول جامدة، والنفوس خاضعة، والأذهان متحجرة، من كان يظن أن الإسلام بين جدران الأزهر، وبين اللحي والعمائم فإن الحضارة الحديثة في مصر ستقضي علي دينهم الذي يزعمون، وتجتشه أصولاً وفروعاً.

ومن كان يظن أن الإسلام دين الفكر الحر والحكم العادل والعلم الصحيح، ودين الحرية والمساواة فإن الحضارة الحديثة في مصر تهى المستقبل القريب باسم لدين الفكر الحر، ودين الحكم العادل، ودين العلم الصحيح، ودين الحرية والمساواة دين الإسلام.

* * *

هوامش وملاحظات

(١) رسالة المؤقر الخامس، دار الكتاب العربى بمصر، ص : ٤٨ - ٥٠.

(٢) أنظر: Hourani, Albert; Arabic Thought in The Liberal Age, Oxford University Press, London, 1920, P. 106.

هذا الدستور، أعلن سنة ١٨٧٦م لأول مرة فى بداية عهد عبدالحميد الثانى، لكن مسألة «خادم الحرمين الشريفين» أقدم من الدستور ذلك أنه لقب تضمنته الخطبة التى أُلقيت فى مساجد القاهرة، أول محرم سنة ٩٢٣هـ / ٢٤ يناير ١٥١٧م. عقب فتح السلطان سليم لمصر، وذلك على النحو التالى: «اللهم أنصر السلطان بن السلطان ملك البرين والبحرين، كاسر الجيوشين، سلطان العراقين، خادم الحرمين الشريفين، الملك المُظفر سليم شاه». انظر: تاريخ الدولة العثمانية، إشراف: روبر مانتران، ترجمة: بشير السباعى، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٣م، الجزء الأول ص : ٥١٦، ص : ٥٦١.

(٣) على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص: ٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص . ٨.

(٥) المرجع السابق، ص : ٤١.

(٦) المرجع السابق، ص : ٤٣.

(٧) المرجع السابق، ص : ٥٣. ومن الجدير بالملاحظة أن عمارة يتجاهل بطريقة لافتة أعمالاً فكرية أثارت من الجدل والصراع والمعارك مثل ما أشار كتاب على عبدالرازق. يتجاهل عمارة معركة «فى الشعر الجاهلى» لطف حسين، والثى وقعت بعد سنوات معدودة من معركة «الإسلام وأصول الحكم». ويتجاهل كذلك المعركة الفكرية التى أثارها «الفن القصصى فى القرآن الكريم» لمحمد

أحمد خلف الله بعد عشرين عاماً من معركة كتاب طه حسين. ولا يمكن رد هذا التجاهل من جانب عمارة إلى «عدم معرفة»، فهمل الحماس المفرط لكتاب على عبدالرازق وللمعركة التي أثارها هو علة ذلك التجاهل؟ أم أن للتجاهل والسمت دلالات أعمق في بنية الكتاب الذهنية؟! أغلب الظن أن المسألة أعمق من مجرد الحماس المفرط؛ لأن عمارة حين أراد أن يلوّث في التسمينات كتاب على عبدالرازق، وذلك في سياق حملته الضارية لتلويث خطاب النهضة كله، انتهى - كما سنرى من بعد - إلى إلصاق ما تصوره من «هرطقة» في كتاب على عبدالرازق إلى طه حسين.

(٨) المرجع السابق، ص : ٢١.

(٩) المرجع السابق، ص : ٢٢.

(١٠) انظر : المقالة الأولى، جريدة «الشعب» بتاريخ ١١ يناير ١٩٩٤م.

(١١) راجع للكاتب: «مات الرجل وبدأت محاكمته باسم الإسلام»، مجلة «أدب ونقد» القاهرة، العدد ١٠١، يناير ١٩٩٤ ص : ٦٣ - ٦٨، لبيان موقف عمارة من فكر زكي نجيب محمود، حيث يحرص على وصف توجهه لدراسة التراث العربى الإسلامى وصفاً سليماً.

(١٢) المقالة الخامسة، جريدة «الشعب» بتاريخ ١/٢٢/١٩٩٤م.

(١٣) مجلة «أكتوبر»، دار المعارف، القاهرة، العدد : ٨٧٦، ٨ أغسطس ١٩٩٣، ص : ٣٥.

(١٤) المقالة الثالثة، جريدة «الشعب» بتاريخ ١/١٨/١٩٩٤م.

(١٥) المقالة الخامسة، جريدة «الشعب» بتاريخ ١/٢٥/١٩٩٤م.

(١٦) المقالة الرابعة، جريدة «الشعب» بتاريخ ١/٢١/١٩٩٤م.

(١٧) المقالة الخامسة، جريدة الشعب بتاريخ ١/٢٥/١٩٩٤م.

(١٨) المقالة الخامسة، جريدة الشعب بتاريخ ١/٢٥/١٩٩٤م.

(١٩) المقالة السادسة، جريدة «الشعب» بتاريخ ١/٢٨/١٩٩٤م.

(٢٠) تعقيب : حول مقال «الإمبراطورية والخليفة»، الأهرام، ١٩٩٤/٨/٢١.

(٢١) انظر. محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٥٦م، الجزء الثانى، ص : ١٢ - ٢١، حيث يبرز المؤلف حالة الفرح العام التى عبر عنها الشعراء بانتصار الكماليين فى الأناضول سنة ١٩٢٢م. وانظر كذلك: ص ٢٢ حيث يقرر المؤلف أن الذين أنكروا فصل السلطنة والخلافة من العلماء كانوا «قلة قليلة» ويستعرض المؤلف بعد ذلك بعض القوائد والكتابات التى نشرت فى مصر حول هذه القضية، وابتداءً من ص ٢٨ يصف المؤلف الأثر العكسى الحزين الذى أحدثته قرار إلغاء الخلافة فى نفوس المصريين.

(٢٢) أنظر: Hitti, Philip; History of The Arabs, Macmillan, Educa- tion LTD; Tenth Edition, 1986, PP. 461 - 465. .

- (٢٣) المرجع السابق، ص : ٤٨٤ .
- (٢٤) المرجع السابق، ص : ٤٧٠ .
- (٢٥) المرجع السابق، ص : ٤٧١ - ٤٧٢ .
- (٢٦) المرجع السابق، ص : ٤٧٣ .
- (٢٧) المرجع السابق، ص ٦٧٤ - ٦٧٥ .
- (٢٨) المرجع السابق، ص : ٦٧٧ .
- (٢٩) المرجع السابق، ص : ٤٧٥ - ٤٧٨ . وانظر أيضاً : تاريخ الدولة العثمانية، سبق ذكره، ص : ١٩ وما بعدها من الجزء الأول.
- (٣٠) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ص : ٣٦ - ٣٧ .
- (٣١) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ص : ٣٨ .
- (٣٢) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ص : ٦١ .
- (٣٣) المرجع السابق، الجزء الأول، ص . ١٦٣ .
- (٣٤) المرجع السابق، الجزء الأول، ص : ٢٠٩ - ٢١٠ .
- (٣٥) المرجع السابق، الجزء الأول، ص : ٢١٣ .
- (٣٦) المرجع السابق نفس الجزء والصفحة.
- (٣٧) المرجع السابق نفس الجزء، ص : ٥١٩ .
- (٣٨) انظر : فيليب حتى، مرجع سبق ذكره، ص : ٧٠٥ .
- (٣٩) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني، ص : ٥ - ٦ .
- (٤٠) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني، ص : ٣٣٢ .
- (٤١) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني، ص : ٣٣٧ .
- (٤٢) تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني، ص : ٣٤٣ - ٣٤٤ .
- (٤٣) انظر : محمد حسين : الاتجاهات الوطنية، سبق ذكره، الجزء الثاني، ص ٣٩ - ٤١ .
- (٤٤) انظر عرضاً وافياً للكتاب، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص : ٤٥ - ٥٧ .

- (٤٥) المرجع السابق أيضًا، ص : ٦٣ - ٧٤.
- (٤٦) الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٤، دار المعارف، الجزء الثالث، ص : ٢٠٥ - ٢٠٦.
- (٤٧) المرجع السابق، ص : ٢٠٣.
- (٤٨) المرجع السابق، ص : ٢٠٨.
- (٤٩) المرجع السابق، ص : ٢٠٥. وانظر أيضًا ص : ٢١٨ - ٢٢٣ فى تفاصيل الجدل الذى دار بين المهاجرين والأنصار.
- (٥٠) الآمدى غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق : حسن محمود عبداللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١ - ١٩٧١م، ص : ٣٦٣.
- (٥١) انظر كتابنا : الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، دار سينما، القاهرة، ١٩٩٢م، ص : ٨٣ - ٩٠.
- (٥٢) حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولى، القاهرة، المجلد الخامس «الإيمان والعمل - الإمامة»، ص : ١٩٣ - ١٩٤.
- (٥٣) الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام، سبق ذكره، ص : ٣٨٠ - ٣٨١.
- (٥٤) المرجع السابق، ص : ٣٨١.
- (٥٥) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك، الجزء الثالث، ص : ٤٢٨.
- (٥٦) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك، الجزء الرابع، ص : ٢٢٩.
- (٥٧) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك، الجزء الرابع، ص : ٢٢٨.
- (٥٨) المرجع السابق، ص : ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (٥٩) المرجع السابق، ص : ٣٧١.
- (٦٠) المرجع السابق، ص : ٣٦٢.
- (٦١) انظر : البرت حورائى : الفكر العربى فى عصر النهضة، سبق ذكره بالإنجليزية، ص : ١٣.
- (٦٢) الإمام الغزالى فضائح الباطنية، تحقيق : عبدالرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م، ص : ١٧٦ - ١٧٧.
- (٦٣) المرجع السابق، ص : ١٧٨.
- (٦٤) المرجع السابق، ص : ١٧٩.

الخلافة وسلطة الأئمة

نقل من التركية بقلم

عبد الغنى سنى بك

نزىل القاهرة والسكرتير العام لولاية بيروت

ومتصرف اللاذقية سابقاً

مطبعة الهلال

بصر سنة ١٣٤٢هـ - ١٩٢٤م

مقدمة للمترجم

ألغت الجمهورية التركية الخلافة قبل أن ينجز طبع هذا الكتاب. ولعله يخيل للقارئ بهذا الاعتبار أنه لم يبق محل لنشره ولا فائدة منه. ولكن لما لمقام الخلافة من الأهمية بنظر الأمة الإسلامية، أردت أن أتم طبعه وأنشره، لأطلعهم على ما استند إليه رجال الجمهورية من النصوص والأحاديث واجتهادات الفقهاء بأمر «تفريق السلطنة عن الخلافة» - وإن رأينا بعض الوجوه التي تلائم الحال والزمان في هذا التفريق، وقد كنت أسهبت في تعليقه بمقالة نشرت في جريدة الأهرام (عدد ١٤ نوفمبر ١٩٢٣) - أنقلها عينا هنا ليطلع عليها القراء الكرام - فإننا لا نرى مسوغا شرعيا ولا حقاً لمجلس أنقرة الجمهوري لأن يلغى الخلافة من تلقاء نفسه وأمرها يعود على العالم الإسلامي أجمع. فصار من الواجب على الأمة الإسلامية أن تتدارك هذا الأمر وتربطه على أساس قويم حسب مقتضيات العصر والظروف الحاضرة ولا تترك مجالاً لتشتت الأفكار وتفرق الكلمة. وهذه هي المقالة التي نشرت في الأهرام بعنوان: «مركز الخليفة ومقام الخلافة».

مركز الخليفة ومقام الخلافة

أنبأنا مندوب «الأهرام» بالآستانة في ١٠ نوفمبر الحالي نقلاً عن جريدة تركية، أن جلالة الخليفة عزم على التنزل عن منصب الخلافة، ثم أنبأنا في اليوم التالي بعدم صحة هذه الإشاعة، قائلاً أن جلالته أفصح لبعض مندوبي الصحف التركية عن دهشته لذلك الخبر، وقال لهم: «إنه لا يهتم بالاشتغال بالشئون السياسية، بل يوجه اهتمامه إلى الواجبات الدينية وشئون الإسلام» وأشار إلى «عقد مؤتمر في الآستانة

يشترك فيه مندوبون يمثلون جميع البلدان الإسلامية لتقرير اختصاصات الخلافة ومزاياها الدينية» وختم قوله بأنه. «مادام المؤمنون لا يتحولون عن ولائهم نحوى فلا أرى سبباً للنزول عن منصب الخلافة».

هذا ما نقله إلينا مراسل الأهرام. وبهذه المناسبة أرى من الواجب إيضاح بعض النقاط الهامة التى تمس مركز جلالة الخليفة ومقام الخلافة فأقول :

لا يغرب عن البال أنه بعد فرار وحيد الدين من مركز السلطنة والخلافة، التأم المجلس الوطنى الكبير فى أنقره وقرر فصل السلطنة عن الخلافة، وانتخب جلالة عبدالمجيد بن عبدالعزيز خان خليفة للمسلمين. وأعلن الامر على الملأ الإسلامى فبايعته الأغلبية الساحقة من الأمم الإسلامية، وعلى هذه الصورة لم يخل مقام الخلافة من القائم بأمرها.

ولكن هذه الحادثة، حادثة فصل السلطنة عن الخلافة، قوبلت عند البعض بالاستغراب، وانتقدها الآخرون ومنهم بعض العلماء والمشرعين، وقام منهم من فندها وادعى أنها مخالفة للأحكام والقواعد الشرعية إلى غير ذلك من المدعىات.

وقد كنت نشرت فى ذلك الوقت مقالتين فى إحدى صحف القاهرة بعنوان «الخلافة العثمانية والخلافة الإسلامية»، شرحت فيهما هذه القضية الهامة وبينت الفروق بين الخلافتين، الخلافة مع السلطنة والخلافة بلا سلطنة. واستنتجت أن الخلافة العثمانية كانت خلافة إسمية وقولية لا يتعدى نفوذها الفعلى حدود السلطنة العثمانية، لأن الخليفة، مع حيازته السلطنة السياسية بصفته سلطان تركيا، لا تسوغ له هذه الصفة تأسيس العلاقات بينه وبين الشعوب الخارجة عن الحكم التركى، ولهذا كانت الخلافة عبارة عن اسم بلا فعل.

أما بعد أن رفعت عنه السلطة السياسية التركية، أصبح بصفته خليفة المسلمين كافة مرتبطاً فعلاً وبلا أدنى مانع، بالأمم الإسلامية كلها، وأمسى حراً بتأسيسه العلاقات معها من حيث واجباته الدينية والاجتماعية والأدبية. وهذه الواجبات لا

يستهان بها لما تحتوى عليه من الوظائف التى يقوم بها لخدمة الدين والملة الإسلامية، ومن الوجهات التى تولد بين شعوبها حسن الروابط وتقوى نهضاتها الاجتماعية والأخلاقية، وتكمل ما ينقصها من الشعائر والآداب الإسلامية، وتحمى ما أماته الدهر فيها من المزايا السامية التى كان الإسلام يفاخر بها الأمم فى أيام شوكته.

* * *

ومن تتبع التاريخ الإسلامى، يرى أن الأمم الإسلامية تشتت أمرها بعد الخلفاء الراشدين، رضوان الله عليهم، فتضعفت أركان وحدتها وانقسمت إلى ممالك، زالت من بينها تلك الرابطة الجامعة التى كانت وصلت بها إلى قمة السؤدد والكمال.

ولا حاجة هنا ولا محل للأسف أو الاستغراب، لأن أية مملكة بلغت من السعة والعظمة هذا القدر، أصابها التقطع فى أوصالها وانقسمت إلى ممالك متعددة، وهذه سنة جارية فى جميع الشعوب والأمم. لننظر اليوم إلى دولة قيصرية الروس، وسلطنة النمسا، وسلطنة المجلترا نفسها، كم افترقت عنها بلاد وأصبحت ممالك مستقلة. وكذلك السلطنة العثمانية، التى سبقت فى سعة الملك دولة الرومانيين، بعد أن وصلت أوج الكمال، بدأت فى الانحطاط والانقسام منذ ثلاثة عصور حتى وصلت إلى حالتها الأخيرة عقب الحرب الكبرى، ثم تلاشت. ولكنها لم تكد تدهور الأمة معها، حتى خلق الله رجالاً قاموا بإحياء هذه الأمة وأسسوا بنيانها ولكن ليس على دعائمها وأنقاضها البالية، بل على ركن جديد وغيروا شكل حكومتها وإدارتها وأعادوا إليها شبابها وعزاها.

هذا ولم يهملوا طبعاً أمر الخلافة، ومعناه أمر الإسلام لأنهم مسلمون ويهمهم أمره، فاعتنوا بانتخاب أمير المؤمنين، وأيدوا رابطة العالم الإسلامى بتعهدهم «بالدفاع عن مقر الخلافة ومقامها بقوتهم ودمائهم»

ويستدل من هذا الميثاق أن الخليفة ليس، كما ادعاه البعض، لا حول له ولا طول، بل هو فى مركز محفوظ، منيع الجانب، مكرم، محترم، يذود عنه قوم ذوو بأس شديد، يحرصون على الدين وعلى إقامة أحكامه.

وإن كانت البلاد الإسلامية الآن ليست مرتبطة سياسياً فيما بينها، فلا مانع من تأسيس الروابط الاجتماعية والأدبية والفكرية والاقتصادية لإنهاضها وعمران بلادها ونمو ثروتها ورواج متاجرها ورقى صنائعها من جهة، وتهذيب أخلاقها وتحسين مزاياها وترصين أمورها الدينية من جهة أخرى.

وهذه المسائل الحيوية التى تجمع المسلمين تحت لواء الخلافة الدينية والاجتماعية هى أهم المسائل وأسماها بنظر من يفكر فى إعلاء أمر الدين والدنيا فى المجتمع الإسلامى. ولا حاجة للقول بأنه كلما رسخت هذه الأمنية الشريفة فى الأذهان ويقدر ما يتوسل إليها أرياب الفكر والنظر وأصحاب الحمية الشرقية والإسلامية تحسنت أحوال البلاد واستتب الأمن والطمأنينة والراحة والسكون وساد الرفاه وتوسعت أسباب المواصلات التجارية مع جميع البلاد والشعوب وازدادت وسائل الألفة بين الشرق والغرب أيضاً.

* * *

ولننظر الآن إلى نقطة جوهرية ربما فكر فيها الكثيرون ولم يجروء على بحثها إلا القليل وهى: كيف تكون علاقات الخليفة مع الدول الإسلامية المستقلة والبلاد الإسلامية التابعة للاستعمارات والانتدابات...؟

فى الوهلة الاولى قد يستعظم الإنسان هذه النقطة ويقول فى نفسه : « وإذا مانعت حكومات هذه البلاد فى تأسيس هذه العلاقة بين شعوبها وبين الخليفة، أو امتنعت هى من تأسيسها معه...! »

قد تكون هذه الملاحظة فى محلها لو أن للخليفة صفة سياسية منحصرة فى ملك واحد وشعب واحد، كما أشرت آنفاً عن السلاطين العثمانيين. لأن هذه الصفة نفسها هى التى كانت تمنع حصول هذه الرابطة وذلك لأنه لا يحق للملك بلاد أن يتدخل فى أقل مسألة تخص بلاداً لا سلطة له عليها. ولكن مع تجرد الخليفة من هذه الصفة وقد أصبح أميراً للمؤمنين كافة لم يبق من مانع، حتى ولا حق لأية دولة إسلامية أو دولة لها شعوب إسلامية أن تتعلل أو تتردد فى أمر لا يمس مصالحها السياسية والإدارية وهو حق لكل مسلم أن يحترمه.

وأقول، رداً على بعض المترددين والقائلين فى «أن الخليفة إذا لم يكن حائزاً الصفة السياسية والإدارية فلا تكون صفة الخلافة فيه تامة صحيحة»

نعم إن الخليفة يجب أن تكون عنده «الولاية العامة» على جميع المسلمين فى إدارة شئونهم الدينية والدنيوية من سياسية وإدارية واجتماعية وغيرها. ولكننا يجب أيضاً أن لا ننسى أن هذا الشرط كان ممكناً تطبيقه فى أيام الخلفاء الراشدين، إذ كانت البلاد الإسلامية كلها تحت لوائهم وحكمهم. ولكنه أصبح عديم النفاذ بعد أن انقسمت البلاد إلى ممالك مستقلة، وقد كنا نرى أحياناً خليفتين فى وقت واحد هذا عدا الملوك والأمراء الذين لم يذعنوا لأمر الخلفاء. وما أن العمل بالشئ خير من إبطاله فيمكننا الآن أن نقول : أن الخليفة يفوض قسمًا من واجباته إلى الملوك والأمراء أو الحكومات، وهى السياسية والإدارية، ويستبقى ما يمكنه تنفيذه حسب

ظروف الزمان ولو أن هذا التفويض لم يقع قولاً ولكنه واقع فعلاً كما يقال : ما لا يدرك كله لا يترك جله. وهذا مطابق لأحكام الشرع الشريف. وطبعاً العقل والحكمة يقتضيان قبول الممكن وإهمال المتعذر.

وكذلك باطل ما يدعيه بعض المتطرفين من لزوم إلغاء الخلافة بتاتاً لأنها لم تستكمل شرائطها المعينة شرعاً. ولأن الحكومات الإسلامية أو التي تضم تحت حكمها من المسلمين لا هم لها إلا مصالحها الحكومية ومصالحها الزمنية ولا تلتفت إلى تأسيس الروابط بين هذه الشعوب، فلذلك لا بد من وجود قطب يجمع بين تلك الشعوب ويقوم بتقوية علاقاتها هذه، وهذا القطب الجامع ليس سوى الخليفة، وقد أقرت بوجوده الأمم الإسلامية منذ الخلفاء الراشدين.

وفهم من أقوال جلالة الخليفة عبدالمجيد - أيده الله - أنه مهتم لهذه النقطة الهامة الجوهرية، وأنه مقدر عظم أمر الخلافة وما ستأتى به من الفوائد للدين والأخلاق فى المجتمع الإسلامى، والسعى فى رقى هذا العالم الذى هو فى أشد الحاجة إلى من يسير به فى سبيل الرشاد والسعادة، وأنا أعد ما فاه به جلالتة من أهم البشائر للملا الإسلامى. وفقه الله لخدمة الأمة والدين.

نزىل القاهرة: عبد الغنى سنى

تمهيد للمترجم

كثيراً ما تداولت الألسن وتضاربت الأفكار لما فصل المجلس الكبير الوطنى بأنقرة بين الخلافة والسلطنة، عقب فرار وحيد الدين سلطان تركيا الأخير من مقر ملكه، وناط سلطة الأمة لنفس المجلس يقوم بأمورها السياسية والإدارية على يد الوكلاء «الوزراء» المنتخبين منه كهيئة مسؤولة لديه.

وقد كان فى نفس المجلس من خالف هذا القرار وعده منافياً للقاعدة المألوفة والجارية منذ عصور، قاعدة السلطنة الشخصية التى كانت تحصر حق السلطة فى شخص السلطان، يرثها من سلفه ويورثها إلى من يخلفه حسب قانون الوراثة للأسرة المالكة فى السلطنة العثمانية.

وظهر بين أعضاء المجلس من اعتبره مخالفاً لأحكام الشريعة بنزع الخلافة عن السلطنة أو إلغاء السلطنة الشخصية بتاتاً، وقال بعدم مشروعية الحكم من جانب المجلس الوطنى إذا لم يكن ممن يرأسه بصفة سلطان أو خليفة إلى غير ذلك من الاعتراضات والردود التى لا نهاية لها، حتى أن بعضاً منهم أيقن بأن الأمة التركية التى اعتادت وجود سلطان على رأسها لا يمكنها هضم هذه البدعة المنافية لشعورها وسترجع لما كانت عليه قبلاً ولو بعد حين.

ولكن المجلس الكبير الذى لم يعبأ بكل هذه الأقاويل أصر على قراره ونشر مبادئه التى ارتكن عليها وخطب رجاله، وفى مقدمتهم الغازى مصطفى كمال باشا، موضحين الأساسات التى بنوا عليها دعائم هذا المظهر الجديد وأيدوا لزمومه وأثبتوا مطابقتها على مزاج القوم وروح العصر وبينوا حقائقه وأفاضوا بشرح ما فيه من

الفوائد للأمة وأظهروا ما سينتجه من الثمرات فى الحال والاستقبال. ولم يكتفوا بهذا بل عمدوا إلى رجال العلم وعلماء الشرع لينتبروا حقيقة هذا المبدأ القويم الذى يعتقدون مطابقتها لأحكام الشرع المنيف. وهؤلاء الأفاضل بعد أن قتلوا المسألة بحثاً وتدقيقاً جمعوا الأحكام الشرعية أخذاً من أمهات الكتب الفقهية والروايات والمستندات، أخذوا من الكتاب والسنة والقياس والإجماع، ونشرت حكومة المجلس تلك المجموعة بعنوان «الخلافة وسلطة الأمة» بينوا فيها الأحكام الباحثة عن الخلافة وأوصافها وشروطها وأدوارها وتقليباتها بإعتبارها السابقة والحالية.

ومن هذا الملخص يستفاد ويفهم ما استند إليه المجلس فى إلغائه السلطنة، وكفّه الخلافة عن تدبير أمور الأمة السياسية والإدارية. وهاكم ما حواه هذا الكتاب الجامع، وهو فصل الخطاب وهداية لكل مرتاب. فقد عنيت بنقله إلى العربية حرفياً لم أنقص منه ولم أزد، ليطلع عليه العالم الإسلامى العربى ويفهم ماهو مستند المجلس المذكور فيما قام به من هذا الأمر الجليل.

وفى الحقيقة لم يكن مظهر حكومة المجلس إلا الجمهورية المعروفة والمشهود أمثالها فى سائر الأمم، ولكن الظروف التى ولدتها لم تدع مجالاً لوضع شكله المعروف والمتعارف فى بادئ أمره. ويعد أن تم عقد الصلح مع الدول المتحالفة واختلت الحكومة بأموارها الداخلية نسقت شكلها وأخذت اسمها الحقيقى وهو «الجمهورية التركية». وهذا الشكل هو المطابق لأول دولة إسلامية تأسست بعد ارتحال النبى ﷺ، دولة الخلفاء الراشدين (رضى الله عنهم)، وفقها الله لخدمة الدين والأمة آمين.

القاهرة : ديسمبر ١٩٢٣ ع. سنئ

المقدمة

قبل أن ندخل فى إيضاح مفهوم الخلافة وتعريفه، نقول أن مسألة الخلافة فى حد ذاتها هى من المسائل الفرعية والفقهية، ومن جملة الحقوق والمصالح العامة المختصة بالأمة، ولا علاقة لها بالاعتقاد. فهى ليست من المسائل الاعتقادية. نعم أن علماء أهل السنة بحثوا بحثاً مستفيضاً عن هذه المسألة فى كتب العقائد لكن بحثهم عنها ليس لكون هذه المسألة من مسائلها، بل لإبطال الأفكار الباطلة ورد الخرافات التى أحاطت بهذه المسألة أخيراً.

إن الفرقة المسماة بـ «الخارجية» تنكر وجوب الخلافة وتقول: «إن أمر نصب الخليفة وتعيينه ليس واجباً على الأمة الإسلامية بل هو جائز. وجوده وعدم وجوده سياتى».

والفرقة «الإمامية» من الشيعة تدعى بلزوم عصمة الخليفة من جميع الآثام. وتقول: «إن الخليفة مكلف بتقريب الناس من الحسنات وإبعادهم عن السيئات. فالمرء الذى تكون هذه وظيفته يجب أن يكون هو قبل كل أحد متحلياً بالطاعات والحسنات ومتجنباً عن السيئات».

أما «الاسماعيلية» و«الباطنية» وأمثالها من غلاة الشيعة فيخلطون المسألة بالخرافات ويرفعون خليفاتهم وإمامهم إلى مرتبة الألوهية.

هذه الأفكار الباطلة والعقائد الزائفة وأمثالها هى الأسباب التى دعت علماء أهل السنة إلى البحث بمؤلفاتهم فى الاعتقادات عن مسألة الخلافة أيضاً تحت عنوان

«مبحث الإمامة» ليدحضوها ويردون على القائلين بها. وإلا فالحقيقة أن هذه المسألة، مع قطع النظر عما ذكر، لهى من المسائل الفرعية والحقوقية - كما قلنا - وأن جميع علماء أهل السنة متفقون فى هذا الرأى.

بل أن هذه المسألة هى مسألة دنيوية وسياسية أكثر من كونها مسألة دينية وأنها من مصلحة الأمة نفسها مباشرة. لذا لم توجد تفاصيل فى شأنها فى النصوص الشرعية. ولم يرد بيان صريح فى القرآن الكريم ولا فى الأحاديث النبوية فى كيفية نصب الخليفة وتعيينه، وشروط الخلافة ماهى، وهل يجب على الأمة الإسلامية فى كل الأحوال والأزمان نصب خليفة عليها أو لا.

ولو كانت مسألة الخلافة، كما يظن البعض، من المسائل الدينية الرئيسية لبين الرسول الأكرم ﷺ - الذى لم يرض ببيان وصاياه بأبسط الفروع والآداب والعادات مثل تقليم الأظافر وإعفاء اللهى وأمثالها المتعلقة بصحة أبدان أمته - مسائل الخلافة التى سبق ذكرها بياناً صريحاً وقاطعاً، ولم يبينها واختار السكوت فيها.

وفضلاً عن هذا، إنها لو عدت من المسائل الدينية الأصلية للزم حينئذ أن يكون دين الإسلام ناقصاً لم يكمل فى زمن النبى ﷺ، لأنه لم ترد نصوص شرعية بخصوصها فى زمنه كما قلنا آنفاً، واللازم باطل لأن القرآن الكريم نطق بأنه أكمل فى حياة تاج الرسالة سيدنا محمد ﷺ بدليل قوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم» الآية. فيتضح من هذا أيضاً أنها ليست من المسائل الدينية الرئيسية كما ظن.

لايتوهم أننا ادعينا عدم وجود نص شرعى أصلاً فى شأن الخلافة، لأننا نعترف بورود بعض أحاديث فيه عن النبى ﷺ، كالحديث الدال على كون الأئمة من قریش، والدال على لزوم طاعة الإمام وعدم الشذوذ عن جماعة المسلمين، والدال على عدم جواز طاعة المخلوق فى معصية الخالق، ونزول آية واحدة فى لزوم إطاعة أولى الأمر، هذا لاغير. أما مسائل الخلافة التى سبق ذكرها فلم يرد فيها لا حديث واحد ولم تنزل آية واحدة.

خلاصة القول، أن الخلافة هي من الأمور الدنيوية أكثر من كونها من الأمور الدينية. لذا ترك الرسول الأكرم ﷺ أمرها إلى أمته ولم ينصب خليفة له ولم يوص به حين ارتحاله أيضاً. نعم إن الشيعة يدعون وجود نص شرعى بحق الإمام على وبعض علماء أهل السنة يقولون أنه وجد بحق سيدنا أبى بكر الصديق، ولكن لاصحة لهذه المدعيات عند جمهور علماء أهل السنة. والحقيقة أنه لم يرد بحق أحد من الصحابة نص صريح أو خفى بالدرجة الكافية.

إذ لو ورد نص بحق واحد منهم، لما وقع بينهم الخلاف فى أمر نصب الخليفة وقد اختلفوا فى انتخاب واحد من بينهم بعد ارتحال النبى ﷺ، وكانوا اجتمعوا فى محل يدعى (سقيفة بنى ساعدة) وتناقشوا فى الأمر كثيراً وجرى بينهم مِرُ الكلام وحلوه وآخر الأمر بايعوا أبى بكر الصديق «رضى الله عنه». وهو استخلف فى آخر حياته عمر الفاروق، أى نصبه كولى عهد له ورضى به الصحابة. ثم إن الفاروق «رضى الله عنه» أحال أمر انتخاب الخليفة إلى مجلس الشورى المركب من ستة من الصحابة وهم: عثمان وعلى، وعبدالرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وطلحة وسعد بن أبى وقاص «رضى الله عنهم»، وهؤلاء حكموا عبدالرحمن بن عوف ليختار من بينهم واحداً وينتخبه فاختر عثمان ورجحه. وبعد شهادة عثمان، كما هو معلوم، بويع للإمام على. ويسمى هؤلاء الخلفاء الأربعة بـ«الخلفاء الراشدين».

وحيث أننا نلتقى أفكاراً باطلة وتعصباً لامبرر له فى شأن مسألة الخلافة فى زماننا كما هو الحال فى كثير من الأحكام الشرعية سواها، شرعنا إلى تحرير هذه الرسالة، وغرضنا منها تصحيح الأفكار وتنوير الأذهان بتفهم حقيقة هذه المسألة الشرعية وبيان الأحكام المترتبة عليها. وبالله التوفيق.

القسم الأول

تعريف الخلافة وإيضاحها

(الخلافة) فى أصلها موضوعة لمعنى كون الشخص خلفاً لأحد. ولكون الشخص المحترم الذى هو إمام المسلمين خلف النبى ﷺ فى إجراء الأحكام الشرعية سُمى (خليفة). ويقال للخلافة (إمامة) أيضاً. ولأجل تمييزها عن الإمامة بمعنى كون الشخص إماماً فى الصلاة للجماعة يعبر عنها بـ «الإمامة الكبرى». وحرر هذا البحث فى الكتب الكلامية أى العقائد بعنوان «الإمامة».

الإمامة فى اللغة معناها أن يتقدم الشخص وأن يكون المقتدى به. والإمام هو المتقدم والمقتدى به، ولذا أطلق على البارِع فى أى علم، وفى أى فن كان إماماً. وبهذا الاعتبار يقال لأئمة المحلات والجوامع ولكبار العلماء إماماً. وهذا وجه تسمية الخليفة بـ «إمام المسلمين» أو بتعبير أبسط «الإمام».

إن هذه البيانات هى باعتبار معانى كلمتى الخلافة والإمامة اللغوية. أما من حيث المعنى الاصطلاحى فإن الخلافة كلمة مرادفة للإمامة. ولكن الخلافة تستعمل أحيانا بمعنى أخص من الإمامة. وعلى هذا الوجه تنحصر كلمة «الخلافة» بـ «خلافة الخلفاء الراشدين» كما قال ﷺ: «الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضواً» وسنوضح هذه الوجهة فيما يأتى مستقبلاً.

قال العلامة التفتازانى فى تعريف الإمامة فى (شرح المقاصد): «هى رئاسة عامة فى أمور الدين والدنيا خلافة عن النبى ﷺ وقال ابن همام - من فحول المحققين وأكابر الفقهاء الحنفية - فى كتابه المعروف بـ (المسيرة): «هى استحقاق تصرف عام على المسلمين». وإن كان هذان التعريفان يتغايران بالمفهوم، لكنهما يتحدان من حيث التحقق والوجود.

يُرى في الوهلة الأولى أن التعريف الثاني لازم للأول، ولكن إذا أنعم النظر فيهما تبين أنهما متلازمان. التعريف الأول أوفق لعلم الكلام والثاني أوفق وأمس للفقهاء. وحيث أن ابن همام المشار إليه من المتخصصين بعلم الفقه ومن أكبر الفقهاء في درجة المجتهدين قد اختار التعريف الثاني. ولأجل الإحاطة بما يفيد هذان التعريفان من المعاني حق الإحاطة، يجب عطف النظر على الإيضاحات الآتية بكمال الاهتمام:

بيان ذلك أن الدين الإسلامي هو دين عال يجمع بين السياسة والديانة. وأن سيدنا النبي الكريم لم يكتف بوضع الشريعة فقط، بل اشتغل بوضع القوانين الشرعية وتبليغها من جهة ومن جهة أخرى تعهد بذاته بتنفيذ أحكامها وإجرائها، وكان ينظر إلى مصالح الأمة ويمشيها ويبعث الولاة والقضاة للأنحاء ويتقلد بنفسه القيادة العامة في الأمر المهم، ألا وهو الجهاد.

ولم يكن هذا إلا التصرف العام على أهل الإسلام، وهذه الجهة هي الجهة السياسية للإسلام. وقد جاء في (شرح المسيرة) أن استحقاق الحضرة النبوية لهذا التصرف العام لم يكن إلا إمامته المترتبة على صفة النبوة، وقد استحقها بسبب النبوة. ويفهم من هذا البيان أن المعنى الذي تفيد كلمة (الإمامة) هو نفس المعنى المقصود من تعبير (الحكومة) حسب عرفنا واصطلاحنا في زماننا.

نعم نحن نطلق الحكومة ونستعملها في رجالها كما إطلاقنا في قولنا «إن الحكومة فعلت كذا أو تفعل كذا»، لكن هذا الإطلاق على طريق المجاز وهو من قبيل المجاز الحذفى.

وإن إمام المسلمين لكونه خلفاً عن الرسول ﷺ في الإمامة والحكومة المذكورتين سمى (خليفة)، والصفة التي حازها سميت (خلافة) وهذا هو المراد من الكلام الذي دار في ألسنة المسلمين «من أن الخليفة وكيل الرسول وأنه جالس على كرسي الرسول» وليس المراد منه أنه وكيله وخلفه في وضع الشريعة. لأنه لو كان كذا لزم أن يكون الخليفة رسولاً والاعتقاد به - نعوذ بالله - كفر. وهذا الاعتقاد الباطل من خرافات (الباطنية) و (التعليمية) من غلاة الشيعة من الفرق الضالة ومن الاعتقادات الجارية في مذهب الكاثوليك من المسيحية في حق البابا.

وبهذه المناسبة أنقل لكم - من قبيل الاستطراد - هذه النقطة المهمة وهي: أن البابا فى الدين الكاثوليكي هو وكيل سيدنا عيسى عليه السلام المعصوم فى وضع الشريعة، وأنه يأمر باسم السيد المسيح وينهى ويحل الحرام ويحرم الحلال، يدخل من شاء فى الدين ويخرج منه من شاء، وإذا أراد عفا عن أكبر الكبائر وأسقطه، فى يده مفاتيح الجنة والجحيم، يدخل من شاء الجنة ويدخل من شاء فى جهنم !!!..

أما دين الإسلام فمُنَزَّه عن أمثال هذه الاعتقادات الباطلة، لأنه لا يعطى حقاً ولا صلاحية مثقال ذرة لأحد ما مطلقاً فى وضع شريعة أو تحريم حلال أو تحليل حرام للخليفة وللشيخ الإسلام وللمفتى حتى ولا لكبار المجتهدين من مؤسسى المذهب. فعلى هذا لم تجر فى الإسلام أصول النيابة فى وضع الشريعة وفى التشكيلات الدينية كما هى موجودة فى المسيحية. أما الإفتاء والمشايخ الإسلامية فلم تكونا من التشكيلات التى وضعها دين الإسلام بل إنهما من المناصب الرسمية التى أحدثت مؤخرًا بقصد تعليم الأحكام الشرعية للأمة فى مصالحها الجارية. لأن الإفتاء هو صلاحية علمية تتركز بالعلم والمقدرة. فيمكن لكل فرد أن يصير مفتياً إذا كان من أهل العلم، يعنى: أن الإفتاء لا يختص بالمفتين الرسميين. وكل عالم له أن يفتى ولو لم يكن مفتياً رسمياً. أما مشايخ الإسلام فإنها أحدثت فى الدولة العثمانية، بل أحدثت فيها أخيراً ولم تكن فى الحكومات الإسلامية قبلها. وشيخ الإسلام هو المفتى لا غيره. ولم يكن بينه وبين المفتين الآخرين أدنى فرق فى نظر الشرع وإن كان أكبر وأعلى رتبة عند الدولة. والفتوى الصادرة من مقام المشايخ لم يكن لها ميزة على الفتاوى الصادرة من المفتين الرسميين وغير الرسميين شرعاً. فالفتوى الصادرة من عالم، أى عالم كان ولو كان مجتهداً أعظم، إن كانت مبينة حكماً شرعياً ثابتاً بالنصوص الشرعية يجب العمل بها، لأنها مستندة على نص شرعى قاطع. وإن كانت محتوية على حكم فقهي متولد عن رأى مجتهد وقياسه لا يجب العمل بها على المستفتى ما لم يكن مقتنعاً. اللهم إلا إذا كان المستفتى من عوام الناس الذين لا نصيب لهم من خاصة التدقيق والتأمل فيجب عليه العمل بها. لأن دليله ما يفتى به المفتى.

أما الذى عنده شىء من العلم والإدراك إذا لم يقتنع بالفتوى التى أخذها من مفتيه، فله الرجوع إلى الثانى والثالث حتى تحصل عنده القناعة. فعندئذ يجب

العمل بها. لأن التدقيق والتأمل هما من حقوقه، بل من وظائفه الدينية. (أنظر إلى مباحث الاجتهاد فى «التحرير» لابن همام و«المستصفى» للإمام الغزالى فى علم أصول الفقه).

ونريد هنا أن نصصح خطأ فاحشاً من قبيل الاستطراد: قرأنا فى كتاب نشر فى الأيام الأخيرة بعنوان (الخلافة الإسلامية والمجلس الكبير الملى) عبارة يقول فيها المؤلف: «إن الأحكام التى استنبطها علماء الشرع، والقوانين والأنظمة المعمولة وفقاً للقواعد الفقهية يطلق عليها (الأحكام الإلهية) حسب اصطلاح الإسلام». هذا خطأ فاحش. لأنه لا يوجد اصطلاح كهذا لا فى الإسلام ولا فى كتب علم الأصول وعلم الفقه، ولم يخطر ببال عالم هذا الاصطلاح. يقال للأحكام الفقهية التى يستنبطها الفقهاء «أحكام اجتهادية» ولا يقال قطعاً «أحكام إلهية». ولا يطلق أحكام إلهية إلا على الأحكام الثابتة بالنصوص الصريحة الشرعية. ولا يوجد اختلاف فى الأحكام الإلهية ولا يجوز لأحد أن يخالفها. أما الأحكام الاجتهادية فهى ملأى بالاختلافات لأنها وليدة آراء الفقهاء واجتهاداتهم. ولا يمكن الاهتداء إلى حكم اجتهادى لم يختلف فيه اثنان أو ثلاثة من المجتهدين.

هل يمكن إطلاق أحكام إلهية على أحكام معرضة لكثير من الاختلافات؟ وهل يمكن وجود اختلاف وتباين فى أحكام الله؟ يجوز أن يطلق على الأحكام الاجتهادية أحكام شرعية ولكن لا يقال أنها (شرعية). لأن الشريعة هى ما وضعه وبينه حضرة الشارع من الأحكام المنصوصة. وجواز إطلاق أحكام شرعية على الأحكام الاجتهادية هو باعتبار استنادها على القواعد المستخرجة من الشرع الشريف.

وقد اختلف أئمة أصول الفقه فى مسألة اجتهادية غير منصوصة، هل يعتبر حكمها حكماً شرعياً عند الله، وفى نفس الأمر أم لا؟ قال بعضهم أنه لا يوجد حكم شرعى فى المسألة الاجتهادية وأن جميع المجتهدين المختلفين مصيبون. هؤلاء يسمون بـ«المصوبة». وقال الآخرون أنه يوجد حكم شرعى ولكن المجتهد لم يكن مكلفاً باستخراجه لأنه يصيب تارة ويخطئ تارة، فالمصيب أحدهم والآخرون مخطئون. ويطلق على هؤلاء «المخطئة».

وحيث إن الأحكام الاجتهادية لم تكن من الأحكام الإلهية، يسوغ للحكومة أن ترجع وتختار فى أمر تنظيم القوانين الأصلح لحاجة العصر من بين المسائل الاجتهادية الفقيهة التى اختلف فيها المجتهدون. ولو كانت الأحكام المذكورة من الأحكام الإلهية لوجب أن لا يكون مسوغ شرعى لهذا الترجيح والاختيار. وبعد تصحيحنا هذه النقطة الدقيقة التى اكتسبت الأهمية فى زماننا على هذه الصورة فلنرجع إلى إيضاح التعريفات المذكورة سابقاً :

كنا عرفنا الخلافة نقلاً عن (المسائرة) لابن همام الشهير، بأنها «استحقاق تصرف عام على المسلمين». والغرض من التصرف العام المذكور بهذا التعريف هو التصرف بالمصالح العامة ويطلق عليه بلسان الفقه (الولاية العامة) وسنوضح الولاية العامة وكيفية استحقاق الخليفة إياها والتصرف بها فيما يأتى خاصة.

واتضح جلياً من هذه البيانات أن الخليفة وبعبارة أخرى الإمام، هو رئيس جمهور المسلمين. ولم تكن ولايته العامة كولاية البابا الرومانية، بل أنها إدارية وسياسية كالولاية العامة الموجودة عند رئيس جمهورية أو ملك.

تقسيم الخلافة

تُقسم الخلافة باعتبار صبغتها الحقيقية وشكلها الخارجى إلى قسمين : الخلافة الكاملة أو الحقيقية والخلافة الصورية أو الحكمية. الخلافة الكاملة هى الخلافة الجامعة للصفات والشروط اللازمة - التى سنوضحها قريباً - والحاصلة بانتخاب الأمة وبيعتهها بطوعها ورضاها. والخلافة الصورية هى الخلافة الغير الجامعة لشروطها اللازمة أو المحرزة جبراً من غير اقتران بانتخاب الأمة وبيعتهها - بالتغلب والاستيلاء - وهى عبارة عن الملك والسلطنة.

الخلافة الحققة شرعاً هى النوع الأول من الخلافتين. وهذه هى الخلافة الكاملة الحقيقية - المذكورة فى «شرح العقائد» و «العقائد العضدية» لجلال الدوائى. وكذلك الخلافة المقصودة والمذكورة فى الحديث الصحيح «الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير

ملكاً عضوضاً» هى هذه الخلافة الحقيقية. ويطلق على هذه الخلافة الحقيقية فى كتاب (تعديل العلوم) للمحقق الكبير صدر الشريعة وفى (منهاج السنة) لابن تيمية المشهور من أعظم الخبيلية - «خلافة النبوة»، فقد ورد الحديث الشريف المذكور فى بعض الروايات «خلافة النبوة بعدى إلخ...».

يجب أن نتوسع فى إيضاح هذه النقطة المهمة التى يقتضى أخذها بعين الاهتمام قبل كل شىء فى مسألة الخلافة: أن للخلافة نسبتين أو جهتين كما ورد صريحاً فى «شرح المقاصد» إحداهما نسبتها إلى الحضرة النبوية والأخرى نسبتها إلى الأمة الإسلامية. فيقال لها باعتبار نسبتها إلى النبى ﷺ «خلافة النبوة» ومعناها الخلافة والنيابة عنه ﷺ، يعنى كون الشخص خلفاً له ونائباً عنه فى إجراء الحكومة والإمامة ولايصح إلا باتباع سيرته النبوية ويكون خير خلف له.

ويطلق عليها أيضاً «خلافة الأمة» باعتبار نسبتها إليها، يعنى الوكالة والنيابة عن الأمة الإسلامية. وتحصل هذه عند اقترانها بانتخاب الأمة وبيعته برضاها واختيارها. ويقال للخلافة الجامعة لهايتين الجهتين خلافة كاملة وحقيقية.

يفهم من هذا أنه يجب لأن يكون المرء خليفة حقاً أن يكون جامعاً لشروط الخلافة بتمامها أولاً، وأن يحرز الخلافة ويجلس فى مقامها بانتخاب الأمة وبيعته برضاها ثانياً. ثم أن يكون خالياً من الأغراض الدنيوية والميول الشخصية ولا ينحرف مقدار ذرة عن سنن العدل والشريعة، وأن يعامل الناس كأب ذى شفقة، وأن يكون على أتم الحياد عند إجراء وظائف الخلافة، وبالاختصار أن يسلك مسلك النبى الكريم بكل أعماله وحركاته، فإذا وقع عكس القضية فلايصح القول عنه أنه خليفة رسول الله ﷺ ولايقبل خلافته النبى الرحيم.

أما الخلافة الصورية وإن كانت بصورتها الظاهرية على شكل الخلافة ولكنها فى الحقيقة لا تكون خلافة، بل عبارة عن ملك وسلطنة وتحكم وتسلط. يكون هذا إما بعدم جمعه لشروط الخلافة أو بالحصول عليه طريق القهر والاستيلاء والجبر والتغلب. وخلافة الخلفاء الأموية والعباسية هى من هذا القبيل كما بينه محققوا أهل السنة

بالإجماع. وهؤلاء لم يكونوا فى الحقيقة خلفاء، بل كانوا ملوكاً وسلطين كما صرح به أكبر الكتب الكلامية والفقهية كـ (المسيرة) و (تعديل العلوم). ويستثنى من بينهم واحد وهو (عمر بن عبدالعزيز) الشهير بصلاحه وعدله. وقد ألحقه بعض العلماء بالخلفاء الراشدين لاقتفائه تماماً أثر النبى ﷺ فى أيام خلافته.

ولا شك أن حديث صاحب الرسالة العظمى «الخلافة بعدى ثلاثون سنة...» هى من المعجزات الباهرات وإخبار عن الغيب. وقد أيدته الحقائق التاريخية وشئوننا. وفى الحقيقة أن من تتبع التاريخ جيداً يرى أن الخلافة الحقيقية المذكورة هى خلافة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اعتباراً من أبى بكر الصديق رضى الله عنه إلى وفاة الخليفة الرابع الإمام على «كرم الله وجهه» أو أنها تختم بخلافة سيدنا الحسن التى دامت ستة أشهر. وجرت بعدهم قاعدة «الحكم لمن غلب» وانتقل الحكم إلى السيف والقوة وتأسست حقيقة السلطنة القاهرة التى أشار ﷺ إليها بقوله «ملكاً عضوضاً».

إن التعريفات السالفة هى تعريفات الخلافة الحقيقية لا الخلافة الصورية التى هى عبارة عن الملك والسلطنة، أى أن الخلافة الصورية خارجة عن هذه التعريفات، لأنها لم تجمع شروط الخلافة الحقيقية. وأن الشريعة الإسلامية لا تقبل ولا تجيز حكومة شعارها السلطة القاهرة. ونسبة هذه إلى الإسلام تعد تحقيراً له ونقيصة فى شأنه. ولذلك تكلم العلامة صدر الشريعة فى أصحاب هذه الخلافة فى (تعديل العلوم) وطمع طمعاً شنيعاً لم نجسر نحن على نقله هنا. واكتفينا بنقل ما جاء بالقرآن الكريم مما دار بين الله سبحانه وسيدنا إبراهيم عليه السلام من الكلام لما يتضمنه من المزايا السامية. قال الله تعالى جلست عظمته لإبراهيم عليه السلام: «إنى جاعلك للناس إماماً»، قال إبراهيم عليه السلام طالباً منه تعالى: «ومن ذريتى» قال تعالى: «لا ينال عهدى الظالمين».

يتضح من هذا أن الملك والسلطنة التى هى عبارة عن الظلم والاعتساف لم تسوغها الشريعة الإسلامية أصلاً. ومع هذا تسميتها بالخلافة لم تكن إلا لأنها فى حكم الخلافة، أى أن الملوك والسلطين كانوا يعينون القضاة والولاة عنهم، وأن

الأحكام والأوامر والنواهي الصادرة منهم والموافقة للشرع الشريف ولقانون العدل كانت معتبرة بحسب الضرورة وهذا وجه تسميتها هذه الخلافة بالخلافة الحكيمة.

شروط الخلافة

يشترط لأن يكون الشخص أهلاً ومستحق لها أن يكون جامعاً للصفات المطلوبة والشروط اللازمة لها. والشروط المتفق عليها عند جمهور أهل السنة هي :

أن يكون مسلماً، حراً، عاقلاً، بالغاً، ذكراً، سليماً فى حواسه وأعضائه، كفؤاً، عالماً، شجاعاً، عادلاً، قرشياً.

أما كون الشروط الستة الأولى شروطاً لأهلية الخلافة واستحقاقها. فلا يحتاج إلى البيان لأن من لم يتصف بها لا يكون قادراً على إيفاء وظيفة الخلافة بالبداية. وأما الكفاية فالمراد منها أن يكون صاحب رأى وتدبير وصاحب رشد وسياسة فى تمشية أمور البلاد ورؤية مصالح العباد، وأن يكون صاحب نفوذ وقدره وشوكة وسطوة فى تنفيذ الأحكام عليهم. وأما العلم فالمراد منه عند الجمهور كما صرح فى (المواقف)، وعند الشافعية أن يكون مجتهداً فى الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين متمكناً من إقامة الحجج وحل الشبه، فلا يكفى أن يكون عالماً بسيطاً. وأما عند الحنفية فلا يشترط أن يكون مجتهداً فيكفى عندهم أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية ومصالح الخلافة.

وأما العدالة فالمراد بها ها هنا، أن يكون الخليفة صاحب استقامة فى السيرة والسلوك وأن يكون متجنباً عن الأفعال والأحوال الموجبة للفسق والفجور، فكما لا يكون الظالم والذمار مستحقاً لها لا يكون المتصف بالفسق والفجور أهلاً لها. قالت الأئمة: إن مثل إجلاس المتصف بالظلم والاعتساف على كرسى الخلافة وتسليم العباد له كمثل تسليم قطيعة غنم للذئب وجعله راعياً لها بلا فرق. وأقوى برهان فى هذا المقام، كما ذكرنا سابقاً فى مبحث الإمامة، رده سبحانه وتعالى على إبراهيم خليل

الرحمن عليه الصلاة والسلام لما طلب منه تعالى أن يجعل إماماً أيضاً من ذريته بقوله عليه السلام: «ومن ذريتي» بقوله عز وجل: «لا ينال عهدى الظالمين» أى لا يصل إمامتى إلى الظالمين.

والمقصد الأساسى من نصب الخليفة والإمام هو دفع ظلم الظالم لاتسليط الظلم على الناس. فلذا لا يجوز عند علماء الإسلام كافة انتخاب من هو معروف بالظلم والاعتساف خليفة ونصبه.

والخليفة الذى ارتكب الظلم بعد خلافته يستحق العزل بالاتفاق. وعند قدماء الشافعية وعلى رأسهم إمامهم أنه ينعزل ولو لم تعزله الأمة.

وعند بعض العلماء أن العدل ليس من شروط صحة الخلافة عند أئمة الحنفية. فتصح خلافة الفاسق مع الكراهة ويجوز عندهم تقلد الوظائف منه كالقضاء والولاية. ولكن هذا القول ليس بصواب، لأن ابن همام من أكابر محققى فقهاء الحنفية صرح فى (المسائرة)، وكذا صدر الشريعة صرح فى كتابه الجليل (تعديل العلوم) بأن العدالة شرط فى صحتها عند أئمة الحنفية أيضاً.

نعم إن هذا الشرط ليس شرطاً للملك والسلطنة، لأنها لم تؤسس على الاختيار والبيعة، بل على القوة والقهر والغلبة، فيجب هنا أن لا يخلط بين الخلافة والسلطنة، لأن الخلافة الحقيقية شىء والسلطنة شىء آخر.

التدقيق فى شرط (القرشية)

المراد من القرشية هو أن يكون الخليفة من أولاد قبيلة قريش. ويطلق «القريش» على بنى النضر بن كنانة. وهذه القبيلة كانت صاحبة نفوذ وشوكة بين قبائل العرب. وحضرة صاحب الرسالة وبنو هاشم وبنو أمية وبنو العباس كلهم منها.

الخوارج وأكثر علماء المعتزلة لا يسلمون شرط كون الخليفة من أولادها ويقولون: «لا دخل للنسب فى أمر يعود للأمة كالخلافة». إنما هذا الشرط على قول أهل السنة. وأئمة المذاهب جميعاً كالحنفى والشافعى والمالكى والحنبل متفقون فى

اشتراط هذا في الخليفة والإمام. وسندهم فيه الحديث الشريف (الأئمة من قريش). والإمام نجم الدين عمر النسفي المشهور بـ «مفتي الثقلين» - وهو من أكبر فحول علماء تركستان وأحد أساتذة الفقهاء الحنفية في الأصول والفروع والمتوفى ببلدة سمرقند بتاريخ (٥٣٧ هـ) - يقول في كتابه المسمى بـ «العقائد النسفية»، الذي يدرس منذ الأعصار في المدارس الإسلامية ولم يزل يدرس في مدارس الآستانة، في شرط القرشية (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم)

فالحالة تصبح هنا معضلة. لأن علماء أهل السنة يقولون من جهة إنه يجب نصب الإمام على الأمة الإسلامية ومن جهة ثانية لا يجيزون إمامة من لم يستجمع الشروط المذكورة آنفاً ولا سيما الشرط الأخير. وعلى هذا التقدير فالمسلمون عامة إذا لم ينصبوا عليهم إماماً يكونوا آثمين، وإذا نصبوا إماماً لم يستجمع الشروط اللازمة ولم يكن صاحب شوكة ونفوذ على الخلق من أولاد قريش لعدم وجود من استجمعها منها يكونون آثمين أيضاً.

فلم تكن هذه الشروط ولا سيما شرط القرشية سوى أنها أوقعت الأمة الإسلامية في الإثم منذ العصور. فلذا يقول العلامة التفتازاني في (شرح العقائد النسفية): «إن الأمر أصبح معضلاً بعد الخلفاء العباسيين». وعليه فما العمل في رفع هذا الإشكال وتخليص المسلمين من الإثم ؟

يقول الإمام الأجلّ القاضى عضد الدين في كتابه الشهير بـ «المواقف»، الذي هو أهم كتب أهل السنة وأجلها، رداً على هذا الاعتراض الوارد من المخالفين: «إن وجوب نصب الإمام على المسلمين إذا وجد شخص مستجمع شروط الإمامة، وإلا فلا يجب». ويقوى الشارح العلامة السيد الشريف الجرجاني هذا الجواب بسكوته. (شرح المواقف - المجلد الثالث. صفحة ٢٦٤).

ولكن يرد هنا سؤال وهو: ألا تبقى البلاد في الحالة الفوضى والأمة في الاختلال على هذه الصورة؟ نعم ولا شك أنه إذا لم تؤسس الحكومة وبقيت الأمة في حالة فوضى وليس لها من يرأسها، تبقى البلاد في فوضى والأمة في اختلال. لكن صاحب المواقف لم يرد هذا، بل أراد أن يقول: «إذا لم يمكن نصب إمام، أى خليفة

حقيقى مستجمع للشروط اللازمة فيسقط وجوب نصبه بهذا المعنى. ولا يفهم منه القول بعدم الوجوب أصلاً حتى يرد هذا السؤال عليه فيجب نصب شخص وتأسيس حكومة ولكن لا يقال لهذا خلافة، ولا لرئيسها خليفة بمعنى الإمام. ولا إثم على الأمة الإسلامية لهذا».

قال المحقق الشهير - وأكبر علماء تركستان - صدر الشريعة - المتوفى سنة ٧٤٧ بهخارى - فى كتابه «تعديل العلوم»، بعد أن ذكر شروط الخلافة وصرح بأنها ختمت فى الثلاثين سنة وتأسست بعدها السلطنة التى هى عبارة عن الرئاسة الدنيوية والتغلب: «وسقط من الشرائط ما تسقطه الضرورة، ثم فى زماننا سقطت القرشية أيضاً».

والحقيقة أن الحكمة والعلة فى شرط القرشية فى الخلافة كون قبيلة قريش من أشرف القبائل العربية وأكبرها نفوذاً عليها. ولزوال سطوتها وشوكتها بمرور الأيام بتاتاً لم يبق لهذا الشرط حكم بالضرورة. ولهذا أجاز العلماء الموجودون انتقال الخلافة إلى السلطان سليم الأول سنة (٩٢٣) حين أتى من مصر بـ (المتوكل على الله) آخر الخلفاء العباسيين فى جامع أيا صوفية وتنازل هذا عنها للسلطان المذكور. ويجب أن لا ننسى أن هذه الخلافة لم تكن خلافة حقيقية، بل خلافة صورية وحكمية.

وللسبب ذاته أيضاً أن الشريف حسيناً، فى زماننا، لما ادعى الخلافة وأعلن أنه قرشى وهاشمى، لم يعبأ به أحد لا فى العالم الإسلامى ولا فى نفس جزيرة العرب. مع أنه لما أعلن مجلس الأمة الكبير إجلالاً لحضرة عبد المجيد على مقام الخلافة، ارتفعت أصوات البيعة والإجابة من جميع أنحاء العالم الإسلامى إن لم يكن فعلاً فقولاً. ولهذا حصر مجلس الأمة الكبير الخلافة فى الأسرة العثمانية موافقاً للحكمة. العلة هى نفس العلة. إنما الذى تغير هو المظهرية، لا العلة والحكمة.

هذه هى شروط الخلافة الحقيقية ولذا لا يجوز انتخاب من لم يكن مستجمعاً إياها وتعيينه خليفة. ولا تشمل على الخلافة الصورية والحكمية التى هى عبارة عن الملك والسلطنة، أى أنه لا يبحث عن وجود هذه الشروط فى الخلافة الحكمية ولا يشترط

لوجودها وجودها، لان هذه الخلافة الصورية ليست فى الحقيقة خلافة، بل خلافة ظاهرية وحكمية كما قلنا سابقاً وهى مستندة إلى الجبر والقوة والقهر والغلبة. ويتبين من هذا فرق بين الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية والحكمية باعتبار هذه الشروط وبعدم اعتبارها. وهذا الفرق مهم جداً. وله علاقة بمسألة جواز تفريق السلطنة عن الخلافة أو عدم جوازه التى سنبحث عنها قريباً.

كيفية اكتساب الخلافة وكونها من نوع عقد الوكالة

إن ما وضعناه إلى الآن كله، هو على تقدير كون المراد من لفظة (الخلافة) الحاصل بالمصدر، أعنى به الصفة الحاصلة لشخص الخليفة من كونه خليفة. ولنشرع الآن إلى بيان كيفية اكتساب هذه الصفة وبيان ماهية الخلافة الفقهية بالمعنى المصدري، يعنى كون الشخص خليفة.

إذا استجمع شخص فى ذاته صفات الخلافة وشروطها أكثر من غيره، هل يصح له أن يصير خليفة من تلقاء نفسه برأيه وإرادته ؟ لا يصير قطعاً. حتى لو فرضنا وجود شخص واحد فقط فى الديننا مستجمع لشروطها لا يصير خليفة بمجرد تفرد به بين الناس. وعلماء أهل السنة كافة متفقة فى هذا. لأن الشريعة الإسلامية لم تعط لأحد صلاحية التصرف على العامة رأساً. ولا يحق له التصرف فيها ما لم تخوله الأمة هذه الصلاحية. فلا حق لأحد أصلاً أن يدعيه من تلقاء نفسه. فقد تلقى الفقهاء الخلافة واعتبروها نوعاً من أنواع العقود بين الأمة الإسلامية وبين الخليفة كما ذكر فى الكتب الفقهية المعتبرة عامة وفى الكتاب المعروف بـ (الاحكام السلطانية) للإمام الماوردى من أعظم الفقهاء الشافعية خاصة، أى أن الخلافة عقد ينعقد بالإيجاب والقبول فيما بينهما فى نظر الفقه والحقوق الإسلامية. بل من نوع عقد الوكالة. فكما لا يسوغ لأحد أن يجرى وظيفة الوكالة من تلقاء نفسه من غير تفويض، لا يسوغ كذلك لأحد أيّاً كان أن يقوم بوظائف الخلافة رأساً إذا لم يفوضها

الأمة. لأن الأمور التى يقوم بها الخليفة هى فى ذاتها أمور الأمة، ومن الأمور المشتركة بينها. فإذا فوضت الأمة أمورها هذه بصورة خاصة إلى من ترى عنده الأهلية بالإيجاب، وهو تعهدا بأن من يقوم بها يكون حينئذ خليفة. ويقال لهذا العقد المنعقد بالإيجاب والقبول (خلافة). ولم يكن عقد الوكالة شيئاً غير هذا. لأن الفقهاء عرّفوا الوكالة فى علم الفقه بـ«أن يفوض أحد أمره للآخر وأن يقيمه مقامه» أنظر إلى المادة ١٤٤٩ من المجلة].

ولكون الخلافة من نوع عقد الوكالة يقول جمهور أهل السنة: «إن العمدية فى انعقاد الخلافة هى المشورة، أى الانتخاب والبيعة بالمشاورة». ومعنى «البيعة» فى الأصل هى الصفقة فى معاملة البيع والشراء، أى إيجاب البائع بوضع يده فى يد المشتري قائلًا له: «بعته منك، بارك الله لك فيه» ثم صارت عرفًا فى إيجاب عقد الخلافة وتفويض صفتها وأمورها للخليفة بهذه العلاقة.

ونظرًا لماهىة الخلافة هذه ولأصول الانتخاب العام، كان يجب أن يدخل فى أمر الانتخاب والبيعة كل فرد بذاته أو بالنيابة، ولكن لاتساع البلاد الإسلامية يتعذر إجراء هذه القاعدة ويستلزم التفرقة بين المسلمين، إن قلنا بانتخاب خلفاء متعددة فى مختلف البلدان. ولا يجوز شرعًا انتخاب أكثر من واحد للخلافة فى زمن واحد. ولذا قال الفقهاء بأن انتخاب أهل الحل والعقد الموجودين فى مقر الخليفة وبيعتهم فقط يكفى، ويقوم مقام عموم أفراد الأمة وبيعتهم. ولم يعين عدد أولئك. فيكفى أن يكونوا بمقدار يمكن القول عنهم بأنهم «جماعة» عند بعض الفقهاء الحنفية والبعض الآخر قال - كما ذكر فى (الأحكام السلطانية) الذى سبق ذكره - يجب أن يدخل بينهم أناس من أهل الحل والعقد الموجودين بمراكز الولايات على الأقل. ولكن القول الأول هو المختار. لأن حضرات الصحابة الكرام (رضى الله عنهم) فعلوا هكذا. ولذلك ينعقد عقد الخلافة بانتخاب أهل الحل والعقد الموجودين فى الحاضرة وبيعتهم وحدهم ويتم. ومن ثم يجب على كافة المسلمين الموجودين على سطح الأرض أن يعتبروه خليفة وأن يطيعوه.

وتعتقد أيضاً باستخلاف الخليفة من يخلفه، أى تعيينه ولياً للعهد. كما استخلف سيدنا أبو بكر الصديق رضى الله عنه سيدنا عمر وعينه ولياً للعهد وعرضه على الأمة. ومن هنا يستدل على استحسان عرض الأمر على أهل الحل والعقد عند تعيين ولي للعهد. إنما هل هذا لازم؟ إنه عند الشافعية غير لازم. لأنهم يقولون أن الخليفة يجرى هذا حسب وكالته عن الأمة وبالإضافة لها. ومع هذا فإنهم يشترطون أن يكون ولي العهد مستجمعاً شروط الخلافة تماماً كما أن نفس الخليفة الذى يعين ولي العهد يجب أيضاً أن يكون مستجمعاً هذه الشروط، كما ذكر فى (مغنى المحتاج فى شرح المنهاج) وهو من أهم كتب الشافعية المعتمدة. فلا يعتبر تعيين الخليفة الجاهل الفاسق ولي عهد له ولا يكون صحيحاً ولو كان هذا مستجمعاً الشروط. [مغنى المحتاج : المجلد الرابع : ص ١٢٥].

والحاصل أنه يوجد طريقتان للخلافة، أحدهما: ببيعة أهل الحل والعقد، والثانية: استخلاف الخليفة بذاته من يخلفه، الأولى هى الأصل والعمدة، والأخرى هى فرع لها. وعلى كلا الطريقتين يجب أن يكون المنتخب للخلافة مستجمعاً الشروط المذكورة سابقاً، وإذا كان المرشحون لها أكثر من واحد لم يكن السن سبباً للرجحان، بل يجب أن يرجع الأصلح والأرشد بينهم ويتنخب، والخلافة لا تنتقل بالإرث بتاتاً. لأنها وكالة وهى لاتورث فى زمن من الأزمان. ولهذا فالمجلس الكبير الملى اختار الأعلم والأصلح من آل عثمان وانتخبه للخلافة وبايعه بها، وكان هذا القرار من نوع إحياء الأساسات الشرعية التى كانت معطلة منذ العصور. ويستحق المجلس التهنئة والاحترام بعمله هذا.

وترى الكتب المعتمدة فى انعقاد (الإمامة) طريقاً ثالثاً وهو استحصالها بالقهر والاستيلاء. ولكن هذه لم تكن خلافة حقيقية، بل ملك وسلطنة وتغلب كما سبق ذكره مراراً. وفى التغلب يكون القبول للسيوف والحكم للغالب ضرورة. وجاء فى (المسايرة) أنه إذا خرج متغلب آخر على المتغلب الذى جلس على سرير الملك وغلبه فالتغلب الأول ينعزل بسبب زوال نفوذه وقدرته ويقوم الثانى مقامه ويصير

إمامًا. وإطلاق اسم (الإمام) على هؤلاء المتغلبة وعلى الملوك والسلاطين مطلقًا باعتبار معناه الأعم. لأن لفظة (الإمام) فى الكتب الفقهية تستعمل أعم من لفظة (ال خليفة)، أى أن الفقهاء كما أنهم يعبرون عن الخليفة الحقيقى بالإمام، كذلك يطلقون هذا الاسم على السلاطين والملوك الذين ليسوا بخلفاء فى الحقيقة، كذلك يفسرون (الخليفة) يكتب اللغة ويترجمونه بالسلطان الأعظم ويملك الملوك. وقد قلنا آنفًا أن هذه الإطلاقات كلها تكون حسب المعنى العرفى وليس المعنى الشرعى، ويجب أن لا يغفل عن هذا، لأن أدنى غفلة توقع الإنسان فى أكبر الخطايا، مثل ما يدور فى يومنا هذا من الأفكار المغلوطة والأوهام الفاحشة فى هذه المسألة وسببها جهل هذه الحقيقة.

ولكون الخلافة - كما شرحنا - من نوع عقد الوكالة اعتبر فيها جهتان، الأولى: خلافة النبوة وهى النيابة عن حضرة النبى الكريم، الثانية: خلافة الأمة وهى النيابة عن الأمة الإسلامية [انظر شرح المقاصد، المجلد الثانى، ص: ٢٠٦]. وبهذا الاعتبار فالخليفة الحقيقى من جهة نائب النبى ﷺ وخلفه، ومن جهة أخرى وكيل الأمة. ولأن الموكل له حق عزل وكيله إذا أساء التصرف فى وظيفته - حسب القاعدة - يجوز شرعًا عزل الأمة للخليفة إذا أساء العمل فى وظيفته. ولو لم يكن الخليفة وكيل الأمة لما جاز خلعه شرعًا.

وخلاصة القول، أنه لما كانت الخلافة نوعًا من الوكالة فتجرى فيها أحكام الوكالة كما صرح بالكتب الفقهية. منها أن الخلافة لا تورث. ومنها أنه إذا خلع أو توفى فلا ينعزل وكلاء الدولة والمأمورون الذين نصبوا من قبله. لأن الوكلاء ومأمورى الحكومة، وأن كانوا فى الظاهر وكلاء الخليفة لكنهم فى الحقيقة وكلاء الأمة. ومن القواعد الفقهية أن وكيل الوكيل بالإذن هو فى الحقيقة وكيل الموكل، لا وكيل الوكيل الأول. ولذلك إذا عزل الوكيل الأول أو مات فلا ينعزل الوكيل الثانى. [انظر المجلة. المادتين: ١٤٦٦ و ١٥٢٩]. ومنها لا تعتبر شرعًا تصرفات الخليفة التى تؤدى إلى محض ضرر الأمة. فلا يسوغ للخليفة، مثلاً، أن يسلك شيئًا من الأموال والأراضى الأميرية بلا بدل ولو كان من أبخس الأشياء، ولا أن يهبه لأحد، لأن

تصرفات الوكيل لضرر الموكل لا تصير معتبرة ونافذة إذا لم يكن حائزاً إذنه. والخليفة ليس مأذوناً بهذه التصرفات المضرة لا صراحة ولا دلالة.

قال الإمام شمس الأئمة السرخسى - أحد سادات الفقهاء الحنفية - فى كتابه الجليل المعروف «مبسوط السرخسى» فى مبحث اللقيط: «أن إمام المسلمين هو النائب عنهم فى استيفاء حقوقهم. وحق المسلمين هو فيما يعود عليهم نفعه. فلا يحق لإمام المسلمين أن يعفو القاتل من القصاص بلا بدل. لأنه نُصِبَ لمقام الإمامة لأجل استيفاء حقوق المسلمين، لا لإبطالها»^(١)

الغاية من الخلافة ووظيفتها وتبعاتها

الخلافة ليست مقصودة بالذات، بل أنها عبارة عن واسطة توصل إلى المطلوب. لأن الخلافة والإمامة هى الحكومة، كما صرحنا آنفاً، وليست شيئاً سواها. فالغاية من الخلافة هى توزيع العدل بين الأمة الإسلامية وصون حقوقها وتأمين سعادتها. ولم يكن غاية الشريعة الإسلامية أيضاً سوى ذلك. وقد جاء فى القرآن الحكيم: «يادادونا جعلناك فى الأرض خليفة فاحكم بين الناس بالحق». والذين لهم وقوف بأصول

(١) والعلامة شمس الأئمة هو من علماء ماوراء النهر. ولد فى بلدة (سرخس) وتوفى سنة ٤٨٣ للهجرة. وهو إمام الفقهاء الحنفية الذين أتوا بعده فى علم أصول الفقه وفروعه، ومن الأساتذة الحنفية الذين أحرزوا مرتبة الاجتهاد. ولا يمكن للإنسان ألا يتحير من قدرته الخارقة للعادة وقوته فى حافظته. وكان أمير خوارزم قد سجنه لما نصحه وشدد عليه القول بما كان يجره من المطالم، ولم يأذنه باصطحاب كتاب ولو فى اللغة. سوى أنه أذن له بإلقاء الدروس على طلابه الراقفين خارج النافذة عن طهر القلب بناء على شفاعته بعض أكابر القوم. انظروا إلى تلك القدرة العلمية وقوة الحافظة وسعتها عنده، فقد كان تلاميذه تأتى إليه وتستعلى منه ما يلقى عليه وهم خارج النافذة، دون أن يراجع كتاباً ولم يكن عنده شىء من الكتب، حتى أنهم جمعوا عنه كتابه المسمى بـ (المبسوط) فى خمسة عشر مجلداً يحتوى كل مجلد على أربع مئة صحيفة كبيرة. وهذا الكتاب من أجل الكتب وأجمعها وأكثرها فيضاً واتخذ سندا عند جميع الفقهاء. ولو لم يذكر هو نفسه صراحة فى مواضع متعددة من كتابه المذكور تلقينه من طهر القلب أثناء وجوده بالسجن لما سهل تصديقه

الفقه وعلم المعاني يعلمون أن الحكم المقارن بالحق في هذه الآية، أعنى به العدالة، يفرع ويرتب على الخلافة بإلغاء التعقيبية والتفريعية.

وفهم جلياً من عبارة هذا النص المبين وسوقه أن مقصد الشارع من الخلافة هو صون حقوق الناس بتأسيس حكومة فاضلة، عادلة. وتكون وظيفة الخليفة صرف المقدرة لاستحصال هذه الغاية. وتقسيم هذه الوظيفة الى قسمين، أحدهما دينية والأخرى دنيوية. فالأولى هي: إعلاء الفضائل الإسلامية والحقائق الشرعية وإقامة الشعائر الدينية وخدمة انتشار الإسلام وترقيته؛ والثانية هي: أن يقوم بوظائف معلومة لدى دولة متمدنة بكل اهتمام واعتناء.

ولإهمال وظائف الإمامة هذه - التي بينها تلخيصاً - منذ العصور، آلت المدنية الإسلامية التي كانت تخطف الأبصار قبلاً إلى الاضمحلال والزوال، واختلت الكمالات الإسلامية التي كانت تعد بدرجة فوق البشرية، بالكلية وحرمت الخلق من نور العرفان بالمرّة، وامتلاّت الأذهان بالخيالات والأباطيل عوضاً عن الحقائق الشرعية، إلى درجة أن العالم الإسلامي عم فيه الجهل الطام، واستولى عليه التعصب الأعشى، وبقيت الأمة الإسلامية في الفقر والفاقة والذل والسفالة بهذه الأسباب.

مسئولية الخليفة

أما مسئولية الخليفة فهي عظيمة جداً. ولا أحد في الإسلام يخلو من المسئولية أصلاً. كل فرد يسأل عن أفعاله وأقواله حسب درجاته. وكما أنه مسئول عن واجباته أمام الحق سبحانه فإنه مسئول أيضاً عن واجباته تجاه أبناء جنسه. وقد قال صاحب الرسالة الأعظم في أحد أحاديثه الطويلة المتفق على صحتها عند العلماء: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته»...

والقول في القانون الأساسي العثماني (أن ذات الحضرة السلطانية مقدسة وغير مسئولة) مأخوذة من قوانين أوروبا الأساسية ومخالف للشرع الشريف كلياً. لأنه لا يقدس شخص أيّاً كان في الإسلام. والمقدس هو الله جل شأنه. وإذا وجد في الإسلام شيء مقدس عائد للإنسان فهو الحق فقط. وإذا لكونها دبيعة إلهية لأن حق كل

فرد هو أمانة إلهية أودعها عنده، ولهذا وجب حتماً احترام الشخص حق غيره، بل وحق نفسه أيضاً، ولذا أيضاً قال رسول الله ﷺ - فى بيانه أشد عذاب الإمام الظالم، يوم القيامة، الذى ضيع حقوق الناس واتخذها وسيلة لقضاء مآربه الشخصية وآماله الحسيسة - : (أشد الناس عذاباً يوم القيامة إمام جائر).

وكما إن الخليفة مسئول عند الله يوم القيامة، كذلك مسئول فى الدنيا عن أقواله وأفعاله حقوقاً وجزاءً كسائر آحاد الأمة سواء بسواء. إن القدماء من ملوك أوروبا اعتبروا ملاكاً لكثير من الحقوق المقدسة. ولكن الأمة الإسلامية لا تعتبر هذه الخرافات. ولا فرق فيها بين الخليفة وبين سائر الأفراد حقوقاً. وقد استنسبنا نقل هذه الحقيقة التاريخية لنرى مقدار مسئولية الخليفة:

ذكر فى «المستصفى» فى علم أصول الفقه للإمام الغزالى وفى الكتب الأصولية الأخرى، أن الخليفة الثانى عمر الفاروق (رضى الله عنه) أرسل محضره إلى امرأة حامل لإحضاره إياها فى مجلسه ليستجوبها فى تهمة عزيت إليها. فلما رأت المحضر وأطلعت على الأمر أخذها خوف شديد حتى اسقطت جنينها وبلغ خبرها إليه. وكان عثمان وعبدالرحمن بن عوف عنده حينئذ وسألهما عن رأيهما فى حكم هذه الحادثة المتعلقة بنفسه فأجابا بـ «أن لك حق التأديب حسب ولايتك العامة، فلا يجب عليك شيء». ولم يقتنع الفاروق برأيهما هذا، فقصها ورأيهما فيها على الإمام على (كرم الله وجهه) وطلب رأييه فيها. فأجابه الإمام قائلاً: «إن كان هذا رأيهما عن إجتهد فإنهما قد أخطأ. وإن قالاه عن غير إجتهد فقد خدعاك. نعم إنك لست بآثم ولكنه يجب عليك أن تؤدى دية الجنين» وقبل عمر منه هذا رأى.

ولا يخفى على من عندهم أقل اطلاع على تاريخ الإسلام، ما أصاب عثمان من العاقبة الفاجعة - وهو خليفة محترم ومبارك - بسبب ظلم الولاة واعتسافهم الذين نصبهم. ولا يظن أن الذين قتلوه واستشهدوه كانوا من طبقة العوام والرعاع. فقد كان بينهم أمثال ابن أبى بكر (رضى الله) عنه وهو من المشهورين بالزهد والتقوى ومن خواص الرجال.

الولاية العامة وسلطة الأمة

يطلق عند الفقهاء (الولاية العامة) على القوة الموجودة عند الخليفة وعلى صلاحية التصرف العام على الخلق. والخليفة يأخذ هذه القوة من الأمة رأساً. وهذه القوة وهذه السلطة هي حق الأمة نفسها. وهي تفوضها الخليفة بالبيعة. كما أن الموكل يفوض وكيله حق تصرفاته في أشغاله بعقد الوكالة، ثم يؤيد الشرع الشريف هذا الحق ويؤكدده. ولا فرق بين الخليفة وبين الوكيل من جهة الحقوق أصلاً. واستحقاق الخليفة التصرف العام على المسلمين كما أوضحناه سابقاً في تعريف الخلافة عن (المسيرة) للإمام ابن الهمام، لا يحصل إلا بهذه الطريقة.

وتعرف الولاية في علم الفقه بقولهم: «إنفاذ القول على الغير شاء أو أبى». ولا حق لأحد في الشريعة الإسلامية أصلاً أن ينفذ قوله وتصرفه بذاته على الغير مطلقاً إلا الأب. وكل فرد من الأفراد يملك الحرية الكامل في أفعاله وأقواله وحق تصرفه في أمواله وأملكه كيف شاء.

وكل فرد له ثلاثة أنواع من الحقوق الأصلية في الإسلام، أولها: مصونية النفس والعرض، ويطلق عليه حق العصمة، وثانيها: حق الحرية، وثالثها: حق الملكية. هذه الحقوق الثلاثة الأصلية من ضروريات حق الحياة. وليس لأحد أن ينزع هذه الحقوق من الأفراد ويجب على كل فرد أن يحترمها، بل ويجب على كل صاحب حق أن يحسن استعمال هذه الحقوق.

أما ولاية الأب على أولاده الصغار، فهذه نشأت عن الشفقة الكاملة الموجودة عنده حسب الفطرة بمحض الأبوة ولنفع الولد. ولذا إن الأب لا يحق له التصرف بما يضر الولد. ومع هذا فلا يحوز هذا الحق إلا إلى أن يصل الولد سن البلوغ، وسقط بعده ولا يبقى حق الولاية عليه. فلم يكن حق ولاية وتصرف لفرد لا للأب ولا لغيره، على فرد عاقل بالغ، اللهم إلا إذا فرض له الولاية بسبب شرعى كعقد

الوكالة. وعندئذ يجري التصرف حسب هذا السبب الشرعى، ويشترط عليه احترام القيود والشروط المعينة من جانب مفوض الولاية. وعلى تقدير عدم احترامه ورعايته يكون تصرفه غير معتبر ويعد فضولياً.

ويقال لولاية الأب على أولاده الصغار «ولاية ذاتية» لانبعائها عن الوصف الذاتى الخاص بالأبوة. ويطلق على ولاية الوصى والوكيل المتولى «ولاية غير ذاتية»، أو «ولاية تفويضية» لكونها مفوضة لهم بعقد شرعى على صورة مخصوصة ولم تكن ناشئة عن وصف ذاتى، و(ولاية الحكم) - بفتح الحاء - من هذا القبيل ومن نوع ولاية التفويض. لأنها مفوضة من قبل المتخاصمين اللذين هما صاحب الولاية. وإذا لم يكن بينهما تفويض برضائهما فحكمه لم يكن له أقل أثر ويكون فضولياً ولا يعتبر نافذاً شرعاً.

ولاية الخليفة من هذا النوع أيضاً أى أنها ولاية تفويضية وهى مفوضة له من جانب أهل الحل والعقد باسم الأمة الإسلامية بعقد الخلافة والبيعة، ويطلق عليها «ولاية عامة» لكونها تشمل وتعم أمور العامة ومصالح أفراد الأمة كافة. ويقال لولاية الأب والوصى والوكيل وأمثالهم «ولاية خاصة»، لأن ولايتهم خاصة بأفراد معينة وبأشغال محدودة. أما ولاية المأمورين، كالقضاة والولاة، فلم تكن عامة بصورة مطلقة، بل هى عامة من جهة وخاصة من جهة أخرى: عامة باعتبار شمولها الأفراد الموجودة فى منطقة مأمورياتهم، وخاصة بعدم شمولها الأفراد الخارجة عن هذه المنطقة وبانحصارها فى بعض الأمور فقط. وهؤلاء أيضاً قد فوضوا ولايتهم فى الحقيقة من الأمة بواسطة الخليفة ولو كان تفوضهم وأخذهم منه فى الظاهر.

ولكون ولاية الخليفة العامة من نوع الولاية التفويضية، يسقط حق ولاته على الأمة إذا حدث خلع أو فراغ من الخلافة. ولا يبقى بينه وبين سائر أفراد الأمة فرق أصلاً بهذا الاعتبار. لأنه فى الحقيقة، لم يكن مالِكاً هذه الولاية قبل خلافته وكان إحرازه إياها بعقد الخلافة. فمن البديهي أنه رجع إلى ماكان عليه قبلاً عند وقوع الخلع والفراغ والاستقالة.

ويستنتج من هذه الحقائق الفقهية أن الولاية العامة التي حازها الخليفة هي محصلة من السلطات والولايات الفردية ومأخوذة رأساً من الأمة. هي في ذاتها حق الأمة ومالها الخاص. ولم تعد لفرد من الأفراد باعتبار فرديته، بل إنها حق الهيئة الاجتماعية الإسلامية. وليس لفرد، بل لجماعة أن يملكها. ولكل فرد فيها نصيب. هي كل وحصة شائعة بين الأفراد عمومًا. ولا تنحصر ولا تختص بفرد من الأفراد ولا بجماعة. وهذه هي حقيقة ما يتضمنه مفهوم «سلطة الأمة»، ومعناها «ولاية الأمة العامة» ليس غير.

أما ما حاز به الملوك والسلاطين من القوة والولاية، فإنها لم تكن الولاية العامة المشروعة التي بينها الفقه، بل هي سلطة وقهر وتغلب وجبر وتسلط؛ مردودة ومذمومة بنظر الشرع. ولم يكن لها قاعدة ولا شبهة. وإذا كانت لها قاعدة فليست هي إلا السيف. وكلمة (سلطان) في الأصل بمعنى القهر والسلطنة والتسلط. قيل له (سلطانًا) لكونه مسلطًا على عباد الله وولاية عليهم. ولزوم الطاعة له ونفاذ تصرفه ناشيء عن الضرورة وإنزال الرأس للقوة. وإلا فالأصل فيه أن يخلع، ويجلس في مقام الخلافة من هو مستجمع الشروط إذا كان الأمر كذلك. فيطاع إذا كان يجرى الأحكام طبق العدل والحق ويصون حقوق المسلمين وأموال بيت المال، في الأحوال التي لا تستلزم المعصية. وإلا فينظر: إن كان خلعه سهلاً فيخلع دون تأجيل، وإن كان خلعه مما يستوجب الفتنة والقتال ويستلزم التفرقة وينجم عنه أضرار عظيمة على الأمة، فيختار الصبر والسكوت ضرورة لئلا يكون هذا مصداقًا للمثل القائل: (بيني قصرًا ويهدم مصرًا) كما ذكره ابن همام في (المسيرة).^[1] انظر إلى بحث الإمامة فيها].

أظن أنه فهم حقًا من هذه التدقيقات التي أجريت من أول كلامنا، ماهية الخلافة الشرعية ومعنى السلطنة. فلنشرع الآن إلى التدقيقات في تفريق السلطنة عن الخلافة هل هو جائز أم لا، لأنه هو الشغل الشاغل للجميع في يومنا. وكان الغرض من الإيضاحات الطويلة التي قدمناها في شأن الخلافة فهم هذه المسألة في نظر الشرع.

القسم الثانى

تقييد حقوق الخلافة أو تفريق السلطنة عن الخلافة

قبل أن ندخل فى تحقيق هذه المسألة التى إتخذناها عنوانًا، وتدقيقها، نريد أن نضع مسألة - من قبيل التوطئة - أمام أعين أهل النظر من الذين عندهم بعض الإلمام بالحقائق الشرعية وهى أساس ماوضع له هذا العنوان، لأنها عقدتها المطلوب حلها. وإن انحلت هذه العقدة انحلت مسائل الخلافة المبتنية عليها معها. وتتنور الأذهان التى وقعت فى ظلمة الشك والتردد فيها أيضًا تنورًا تامًا وهى:

أن القاعدة الفقهية أن الأفراد أو الجماعات إما أن يباشروا أمورهم وحاجاتهم بأنفسهم إن شاءوا، وإما أن يُفوضوها إلى شخص أو إلى أشخاص بالتوكيل إن شاءوا. وهذه حقوقهم. إن هذه القاعدة عينها هل لايمكن تطبيقها على الأمة - التى هى عبارة عن جماعة كبيرة، أى الجماعة الإسلامية - ياترى؟ ويعبارة أخرى: أليست الأمة مختارة فى قضاء حاجاتها بنفسها أو تفويضها إلى غيرها كالأفراد والجماعات؟

إن الشق الأول وهو مباشرتها بنفسها أمورها العامة فلا سبيل إليه قطعًا. لأنه لايمكن جمع أفراد الأمة الإسلامية الموجودة فى العالم الإسلامى كافة فى محل واحد، واتخاذ قرار فى كل أمر من أمورهم العامة بأخذ أرائهم. فتعين الشق الثانى وهو تفويضها إلى غيرها بالضرورة. هذا أمر مسلم وغير منكر. ولكن هل تجبر الأمة شرعًا فى تفويضها إلى الغير أن يكون ذلك الغير شخصًا واحدًا يسمى خليفة أو إمامًا، ولا تفوضها إلى هيئة ممثلة منتظمة منتخبة من طرفها بالأصول والقوانين؟ هذا سؤال.

لا نعلم بما أجاب كبار المجتهدين وأئمة المذاهب عن هذا السؤال. لأنه لم ينقل إلينا عنهم على وجه الصحة والصراحة بدرجة كافية شيء بهذا الموضوع. والمتأخرون من الفقهاء لم يشتغلوا كثيراً بمسألة «الخلافة» لأنهم لم يهتموا بها اهتماماً وتركوا تفاصيلها لعلماء الكلام. وهؤلاء أيضاً اشتغلوا بالرد على الخوارج والشيعية وبإبطال الأدلة التي أوردوها في إثبات مذاهبهم الباطلة. ولذلك لم نجد في الكتب الفقهية والمؤلفات الكلامية ما نبغيه من المسائل في بحث الخلافة والحكومة.

وخلاصة القول أن جمهور أهل السنة قالوا بوجوب نصب إمام مطاع في أمره ونهيه على الأمة الإسلامية، كما هو محرم في كتب علم الكلام. لكن إذا نظرنا إلى الدلائل المسرودة لإثبات هذا الوجوب بنظر نافذ نرى أن الواجب واللازم هو تأسيس الحكومة. والذي لا يجوز هو عدم وجود الحكومة وترك الأمة في حالة ارتباك وفوضى واختلال. لأنهم (جمهور أهل السنة) يعترفون صراحة بأن المقصد الأصلي من نصب الإمام هو: سد الثغور، وتجهيز الجيوش، وإقامة الحدود، وقطع النزاع، وفصل الخصام، وإقامة الشعائر الدينية وأشباهها من الأمور العامة والمشاركة بين المسلمين.

وكما يحصل هذا المقصد بنصب إمام عادل مدبر، ذي نية خالصة، يحصل أيضاً بتأسيس حكومة - على أي شكل كانت - تكفل الضبط والربط والنظام، ولا تضيع حقوق الناس ولا تختل أمور الأمة ومصالحها فيها. وإذا قلنا بإمكان تشكيل حكومة منظمة وعادلة - على أي شكل كانت -، بل بوجودها فعلاً فهل يجب أيضاً نصب إمام ذي ولاية مطلقة، لاسيما إذا لم يمكن وجود من يجمع الشروط اللازمة لخلافة حقيقية كما في صدر الإسلام؟.. ويمكن أن نضع هذا السؤال في قالب آخر ونقول: هل هذا الوجوب الجارى في الخلافة الكاملة يجرى في الخلافة الصورية؟ ويتعبير أوضح: هل الأدلة التي تفيد وجوب نصب إمام عادل، كامل، مستجمع للشروط تفيد أيضاً وجوب نصب سلطان مسرف في أموال بيت المال وتابع لأهوائه وجاهل؟.

نعم، لو لم يمكن تشكيل حكومة تدير أمور البلاد بمجلسها الشورى كما فى زماننا، لقلنا أنه لابد من وجود سلطان علينا مهما كان الأمر وكيف ما كانت الحال. إذ بدونه تبقى البلاد فى حالة الفوضى وتتضرر منها الأمة أكثر من تضررها فى حالة وجوده. ومن القواعد الفقهية: (إذا اجتمع الضرران يرتكب أهونهما). فيكون هذا من قبيل اختيار أهون الضررين وإزالة الضرر الأشد. والعقل والبصيرة يأمر به أيضاً. ولهذا كنّا نقول أننا تحملنا استبداد هذا السلطان وإسرافه لنخلص الأمة من الضرر الأشد.

كما قالوا فى مثل «شرح المواقف» و«شرح المقاصد» من الكتب الكلامية وأن القول به خطأ، لأن علماء الإسلام كانوا يجهلون أشكال الحكومات الموجودة فى أيامنا، لأنها لم تكن موجودة فى أيامهم ولم يروها. فلهذا فهم معذرون فى عدم بيان أفكارهم فيها. أما نحن فليس لنا عذر، لأننا نرى فى زماننا أشكال حكومات تدار، ولا سلطان عليها، بكل نظام، وتُصان فيها حقوق الناس ويقام العدل. نعم، يحتمل أن يقال أنه لم تكن التربية السياسية، والمرتبة الاجتماعية بالنسبة إلى أفراد الأمة فى وقتهم موافقة على تشكيل حكومة من هذا النوع ونحن نسلم به أيضاً. لكن تلك مسألة أخرى وليس بحثنا فيها. إننا بحثنا فى صورة وهى: إذا أمكن تشكيل حكومة منتظمة وعادلة، بأى شكل كان، وشكلت بالفعل هل يجب على الأمة أيضاً نصب إمام حائز للحكم المطلق أم لا يجب؟ هذه مسألتنا وبحثنا فيها.

لا يغرب عن البال أننا نقول: «حكومة منتظمة عادلة»، ونشترط فيها النظام والعدل. فليرجع البصر كره أخرى الى الأسئلة التى سردناها آنفاً: إننا نضع هذا الأمر وهذه المسألة أمام أهل الفكر وأرباب النظر، الذين عندهم بعض الإلمام فى الحقائق الشرعية ليجيبوا عنها مع تجريد النفس من جميع الميول، أما نحن فنكتفى هنا بوضع هذا السؤال. وسيأتى جوابه فى أثناء بحثنا عن مسألة أخرى ندخل فيها الآن، وهذه المسألة هى التى اتخذناها عنواناً لهذا الفصل وهى :

هل يجوز تقييد حقوق الخلافة وواجباتها ؟

إن كان جائزاً فلائى حد يصل هذا الجواز؟

وبعبارة أخرى : هل يجوز تفريق السلطنة عن الخلافة؟

لا يوجد بحث صريح عن هذه المسألة أيضاً فى الكتب الفقهية والكلامية الموجودة والمتداولة، ولذا نضطر إلى استخراج الجواب عنها من القواعد العمومية. كنا قسمنا الخلافة، فى فصل سابق، إلى قسمين: الخلافة الكاملة الحقيقية والخلافة الصورية أو الحكمية. وهذا التقسيم له أهمية كبرى فى حل هذه المسألة، لأن الجواب عنها يختلف باختلاف نوع الخلافة.

لا يخطر على البال تقييد حقوق الخلافة إذا كانت حقيقية ولا يرى ضرورة إليه. لأن الخلافة الحقيقية هى خلافة النبوة، وهى حكومة خالصة، منزهة، عادلة رحيمة. ولا يتصور فى العالم حكومة أحسن منها ولا خير منها للبشر.

والخليفة فى الخلافة الكاملة يقتفى أثر الرسول الأعظم ﷺ فى تصريف الأمور ويمشى على سياسة أبوية وإدارة محمدية. ويتخذ كتاب الله مصباح هدى يستضىء به ويأخذ بلبه مخافة الله ولا يتحرف بها عن العدل قيد شعرة؛ ويعد المناصب والوظائف كودائع من الله فيتحرى أهلها ويقلدها إياهم. ولا يدع مجالاً لضياح حقوق المسلمين ولا للتبديد مافى بيت المال ولو مثقال ذرة؛ ويبذل جهده فى أمر رقى الإسلام وإسعاد المسلمين ويسعى فى أسباب الحصول على هذه الأمانى.

لما انتخب أبو بكر الصديق (رضى الله عنه) لمقام الخلافة، إثر ارتحال النبى ﷺ، صعد المنبر وخطب الأمة - فبعد أن حمد الله وأثنى عليه - قال : « أما بعد. فقد وُكيت عليكم ولست بخيركم، فإذا استقمت فأعينونى، وإذا زغت فقوّمونى... » إلى آخر ما قال كما هو معلوم ومشهور.

ولم يترك شيئاً من النقود حين وفاته. كان يعيش عيشة متوسطة، كأحد المهاجرين القرشيين، بما قدر له من النفقة من بيت المال. ولم يكن عنده مما يعود إلى بيت المال سوى عبد وناقة ولباس. ولما حضرته الوفاة قال لابنته عائشة أم المؤمنين:

«نحن لم نأكل من دينار الأمة ولا من درهمهم، منذ خلافتنا، لم نأكل سوى الطعام البسيط من أطعمتهم، ولا لبسنا إلا اللباس الخشن من ألبستهم. إن هذا العيد وهذه الناقة وهذا اللباس ليست من مالى، بل من مال بيت مال المسلمين. قد كنت أستعملهم حين اشتغالى بمصالح المسلمين ولم تكن إرثاً لكم. ابغثيها إلى عمر بعد موتى».

ولما أرسلتهم عائشة (رضى الله عنها)، امتثالاً لوصية أبيها، إلى عمر قال الفاروق: «لقد أشككت الأمر على الذين يأتون بعدك يا أبابكر» وبكى؛ ثم قال: «خذوها وسلموها إلى بيت المال». وكان عبد الرحمن بن عوف حاضراً بالمجلس فقال: «سبحان الله، وما هي قيمة عبد وناقة، ولباس لا يساوى خمسة دراهم؟ فأمر بأن ترد إلى عائشة». فأجابه: «إن هذا لا يكون فى عهد عمر».

وعاش عمر بن الخطاب فى أيام خلافته كعيشة أبى بكر، بنفقة خصصت له من بيت المال. ومن فرط اقتصاده كانت عياله تعاني الضيق فى أمر معاشها. وكان يعطى المستحقين أكثر مما كان يأخذه لنفسه من الاستحقاق. وأو على لباسه حين صعد المنبر ليخطب، اثنى عشرة رقعة. وكان يجول فى الليالى أزقة المدينة حتى الصباح كالحراس ويسعى لاستتباب الأمن فى المدينة بنفسه. وكان يلاحظ أبواب البيوت لئلا تكون مفتوحة. وكان يقول: «إذا غرق اليوم جدى فى القرات أخاف أن يسألنى الله عنه غداً» ويبكى. وكان مخافة الله ارتكز فى قلبه بدرجة حتى أنه كان يردد قوله بين وقت وآخر: «يارباه، إن البلاد الإسلامية أصبحت واسعة الأكفاف، وصار صعباً نشر عدلك فى جميع أرجائه. ولا طاقة لى بتحمل عبء هذه المسؤولية فاقبض روحى». ولما توفى بيعت أمواله لتسديد ديونه.

والإمام على (كرم الله وجهه)، كانت عنده شمعتان فى الليالى، إحداها لبيت المال والأخرى له. كان يؤقد الأولى عند اشتغاله بمصالح الأمة. وإذا أراد أن يشتغل بأشغاله الخاصة أو أتاه من يحدثه عن أموره الشخصية كان يطفئها ويشتعل التى تخصه. وعثمان (رضى الله) عنه لكونه غنياً لم يأخذ شيئاً من بيت المال لنفسه

هذه هي صفات الخلافة الكاملة. وهؤلاء يسمون بالخلفاء. وهل تبقى حاجة لتقييد حقوق الخلافة أو لتحري حكومة في قالب آخر وعلى رأس الأمة خليفة من أمثال هؤلاء؟ (رضى الله عنهم وأرضاهم). ومع هذا فإننا نرى أن الخلافة كانت مقيّدة ولو بوجه أيام هؤلاء الخلفاء الراشدين الأربعة، وذلك :

أنه بعد ارتحال سيدنا عمر، كان مجلس الشورى الذي عُقد حسب ما أوصى به (رضى الله عنه) قد جعل عبدالرحمن بن عوف حَكَمًا في أمر الانتخاب، كما ذكرنا في مقدمة الكتاب. فأراد عبدالرحمن أن يبايع عليًا (كُرم الله وجهه) بعد أن تفكر كثيراً، وبعد أن استشار بعض الصحابة في هذا الأمر، ولكنه اشترط عليه عندما مد يده إليه ليبايعه اتباع الكتاب والسنة وسيرة الشيخين أبي بكر وعمر. فأجابته على أنه سيتبع الكتاب والسنة ولم يقبل الشرط الثاني قائلاً أنه سيجتهد برأيه في المسائل التي لم تنص في الكتاب والسنة. ولكن عبدالرحمن أصر على رأيه في نفس الشرط وكرره عليه مرتين، وعلى لم يزل ثابتاً في رده وأجابه بنفس الجواب. فعدل عنه عبدالرحمن وبايع عثمان الذي رضى بهذه الشروط تماماً.

^لعن «شرح المقاصد» وعن «تاريخ الطبري» وهو تاريخ موثوق به

إن هذا قيد وشرط، بل إنه قيد في غاية من الأهمية. فيفهم منه أن حقوق الخلافة في الخلافة الكاملة أيضاً تقبل التقييد. لنقف هنا هُنيئةً ونُفكر: إذا جاز تقييد خلافة هؤلاء الربانيين وهم رجال الله المخلصين ألا يجوز أيضاً تقييد الخلافة الصورية في الأزمنة الأخيرة أشد تقييد وعلى الوجه المطلوب؟.

وفضلاً عن هذا فإن الأصل في أمر الحكومة في الإسلام هو العمل بالشورى بدليل النص الشريف: «وأمرهم شورى بينهم». وأن النبي ﷺ كان مأموراً بالمشورة في الأمور العامة التي لم ينزل فيها الوحي الإلهي، بدليل الآية الجليلة «وشاورهم في الأمر» وهو نبي كريم مُبرراً من الآثام. فالخليفة مُكلف بالمشورة ولو في الخلافة الكاملة.

على أنه لم يبين طرز المشورة وشكلها لافى القرآن الكريم، الذى هو متن الشريعة، ولا فى الأحاديث الشريفة، التى هى شرح الشريعة، بل أبقيت على إطلاقها، أى أنها تُركت إلى مقتضيات الأزمان، لأن النظم الإدارية وتشكيلاتها كأصول المشورة هى، فى حد ذاتها، من الأحكام المتبدلة بتبدل الأحوال والأزمان. وهذه الأحكام تتبدل مع تبدل مقتضيات الزمان وأحوال الأشخاص وعرف الناس وعاداتهم. ويقال فى لسان الفقه على الأحكام التى لا بد من تبدلها بتبدل الأزمان، «الأحكام الزمانية». وترك هذه الأحكام الزمانية لتقدير أهل الحل والعقد فى أزمانهم هو الموافق، بلا شك، للحكمة والصواب. ولهذا السبب لم تبين النصوص الشرعية شكل أصول المشورة ولم تثبته. وحضرات الخلفاء الراشدين كانوا يجمعون أهل الحل والعقد ويعقدون معهم مجلس الشورى كلما شعروا بلزومه.

ولنأت الآن إلى الخلافة الصورية أو الحكمية: لأن جل غرضنا هنا هو هذه الخلافة الحكمية التى نريد التدقيق فى هل يجوز تقييد حقوقها ووظائفها أولا. لأنه لا معنى للبحث عن الخلافة الحقيقية والكاملة فى أيامنا وطلب وجودها كطلب المحال. كانت هذه الخلافة فى زمان الخلفاء الراشدين ومدتها عبارة عن ثلاثين سنة. وقد انقضت ومضت. من أين نجد الآن رجالاً ربايين أمثالهم وقد مضى عليهم أكثر من ألف عام ولم يأت شخص واحد مثيل لهم، فكيف نبغى وجوده فى أيامنا؟

اختلف مشايخ الحنفية فى خلافة معاوية، بعد وفاة الإمام على، مع كونه من الصحابة كما ذكر فى (المسايرة) فأناس ذهبوا إلى كون معاوية خليفة بعد وفاة الإمام وانسحاب سيدنا الحسن من الخلافة. ولكن الآخرين لم يشاركوهم فى هذا رأى وقالوا أن معاوية كان من جملة الملوك والسلاطين. وقد ألحق قوم عمر ابن عبدالعزيز الشهير، «سمى الفاروق»، بالخلفاء الراشدين فقط، لاتصافه بالزهد والتقوى وبالعدل والإنصاف بدرجة قريبة من درجته «رضى الله عنه». وسائر الخلفاء من الأموية والعباسية كلهم على التقريب اعتبروا من الملوك والسلاطين عند مُحققى أهل السنة. وخلافتهم لم تكن خلافة حقيقية، بل خلافة صورية وعبرة عن مُلك وسلطنة.

ولاصحة في قول العلامة التفتازانى في «شرح العقائد» من «أن أهل الحل والعقد من أئمة الدين اتفقوا على خلافة الخلفاء العباسيين» ومخالف للحقيقة التاريخية، لأن حضرة الإمام الأعظم أبى حنيفة، وهو أكبر أئمة الدين، لم يقبل الخلافة الأموية ولا العباسية ولم يجرها. ولهذا رفض القضاء أولاً في زمان الأمويين، ثم في دور العباسيين حين كلفوه به. وكان يعطى الفتاوى سرّاً بلزوم أداء الزكاة والعشر الشرعى إلى الإمام (زيد بن على زين العابدين) - حفيد الإمام الحسين «رضى الله عنه» - في دولة الأمويين، وإلى (محمد المهدي) المعروف بـ«النفوس الزكية» - من أولاد الإمام الحسن «رضى الله عنه» - ويحث على إسعافهما والبيعة لهما. ومن أجل هذا، ضُرب الإمام المشار إليه، وحُبس أولاً من قبل «ابن هبيرة» المشهور وإلى الأمويين وقائدهم في العراق، ثم من قبل «أبى جعفر المنصور» ثانى الخلفاء العباسيين، ومات في الحبس.

هكذا ورد في التفسير الفقهى المسمى بـ(أحكام القرآن) للإمام أبى بكر الرازى الشهير بـ«الخصاص» وهو من مشايخ الفقهاء الحنفية وأساتذتهم ومن أئمة أصول الفقه. وفي «التفسير الكبير» لفخر الدين الرازى، وفي «تفسير الكشاف» في تفسير قوله تعالى: «لا ينال عهدى الظالمين». وكذلك «ابن جريج» و«عباد ابن كثير» و«سفيان الثوري» - وكل منهم من أعظم ومن كبار المجتهدين ومن أصحاب المذهب الفقهى - حبسوا أيضاً في السجون من طرف المنصور المذكور.

وإن الإمام مالك صاحب المذهب تخلص من السجن ولكنه لم ينج من الضرب وكُسرت ذراعه من شدته. فلا يكون قول التفتازانى المشار إليه «أن أهل الحل والعقد من أئمة الدين اتفقوا على صحة الخلافة العباسية»، مستنداً على تحقيق يوثق به مع وجود هذه الحقائق التاريخية في أوثق كتب التفسير والتاريخ.

نعم إن الإمام أبى يوسف والإمام محمد وهما من تلاميذ الإمام الأعظم ومن الأئمة الحنفية كانوا قبلوا القضاء في زمان العباسيين، وبقي الإمام أبويوسف في وظيفة قاضى القضاة مدة خمس عشر سنة، في أيام المهدي والهادي وهارون

الرشيد من العباسيين ببغداد. ولكن هذا لا يدل على تصديقه خلافتهم الحقيقية. لأنه يجوز ويصح ضرورة قبول منصب كالولاية والقضاء من ملك ظالم، وفاسق بشرط أن لا يكون القابل آلة لظلمة، حسب اجتهادات الأئمة الحنفية، كما ورد في كتاب «المسايرة» الذي ذكرناه مراراً وفي غيره من كتب الحنفية صراحة. وبناء على هذا الفكر والاجتهاد تقلد علماء الإسلام القضاء وغيره من الوظائف في عهد الملوك والسلطين.

وحاصل الكلام أن الخلفاء الأموية والعباسية لم يكونوا في الحقيقة خلفاء، بل ملوك وسلطين. وإطلاق اسم الخليفة على أحدهم أو الخلفاء على جميعهم هو من قبيل العرف الشائع بين الناس لا لكونهم خلفاء في الحقيقة. ويقول العلامة محمود الزمخشري صاحب «تفسير الكشاف» في تفسير الآية الجليلة (لا ينال عهدي الظالمين) في الخلفاء الأموية والعباسية: «أنهم من الغاصبين والمتغلبين وسموا أنفسهم بالخلفاء بأنفسهم».

وفي الحقيقة أن الخلفاء الذين أتوا بعد الخلفاء الراشدين - بعد ما استثنينا منهم واحداً أو اثنين - نراهم جميعاً أنهم لم يفكروا بعظم واجباتهم وبنوا أحكامهم على الظلم والاعتساف والقهر والاستبداد وتصرفوا بالبلاد كيف شاؤوا كأنها أملاكهم الخاصة واستعملوا الأمة كخدام لهم وأتباع. فلذلك لم تكن خلافتهم باختيار أهل الحل والعقد وانتخابهم ولم يكونوا متصفين بالعدل والإنصاف، فليست خلافتهم حقيقية، بل ملك وسلطنة وحكومة مستبدة بحتة.

لا يخفى على قارئ تاريخ الإسلام مارتكبه الخلفاء الأمويون من الظلم والسفاهة بحق أولاد الرسول ﷺ وماسبق منهم من الجور عليهم والجفاء لهم. ثم تأسست الدولة العباسية على الظلم والاعتساف والقهر والتغلب بأكثر من ذلك. إن عدد الذين قتلهم «أبو مسلم الخراساني» الشهير من الأمويين يبلغ ستمائة ألف. و«عبدالله بن علي» عم «السفاح»، أول الخلفاء العباسيين، قتل مقتلة عامة في الشام حين استيلائه عليها. وقتل تسعين من الأعيان بالعصى وهم مدعوون إلى مائدة طعامه ونصب على أجسادهم السماط وأكل براحة ضمير وبلا تأثر، ومنهم من

لم يزل حيًّا يشن ويزحر محتضراً. وفتح قبور الخلفاء الأموية وأحرق الأجساد التى لم تبلى بعد والعظام الرميمة. وكذلك «سليمان بن على» أخوه قتل من لقيه من الأمويين بالبصرة وأمر بجر جثثهم فى الأزقة، ثم تركها طعاماً للكلاب. ١٦٠ تاريخ الخلفاء. ص: ٣٥٠]

ولا يخفى على العارفين أيضاً ما أهرق الخلفاء العثمانيون من دماء أبناء أسرتهم البريئة ظلماً بسائق الطمع فى السلطنة والحرص عليها. كان الخلفاء الراشدون (عليهم رضوان الله) يسمون أموال الدولة والأمة الخاصة بيت المال بـ(مال الله) ويسمون الحقوق العامة بـ(حق الله) ويذلون آخر جهدهم فى سبيل المحافظة على هذه الحقوق. وأولئك كانوا يصادرون حقوق المسلمين يهبون أموال الدولة لهذا وذاك.

وهل يقال خلافة لظلم وتغلب كهذا؟ وإن قيل له خلافة ألا يجوز تقييد حقوقها وواجباتها؟ وفضلاً عن جوازه فإن ديناً سامياً كالدين الإسلامى لا يرضى أصلاً سلطنة قاهرة كهذه ولا يقبل. قال الله تعالى وهو العادل المطلق: «لا ينال عهدى الظالمين». وإن إضافة حكومة قاهرة ومستبدة كهذه إلى دين الإسلام وتسميتها بـ«الخلافة الإسلامية» تعد احتقاراً للدين أمام الأصدقاء والأعداء.

النتيجة

قد تحصل من هذه التدقيقات التي أجريناها من مبدأ هذه الرسالة إلى هنا، مستنديين إلى أوثق المصادر والمآخذ من الكتب المعتبرة التي لاتدع مجالاً لاعتراض معترض أصلاً، هذه النتيجة وهي:

إن ماسمى بـ «الخلافة» منذ أعصار لم يكن سوى سلطنة مذمومة وحكومة مردودة شرعاً، وإن الذين كانوا يسمون بـ «الخلفاء» لم يكونوا غير الملوك والسلاطين. ولهذا جاء في مبحث البغاة من «كتاب القضاء» من «الفتاوى الهندية» ما نصه : «وفى زماننا الحكم للغلبة، لايدرى الفئة العادلة والباغية، لأن كلهم يطلبون الدنيا». (كذا في الفصول العمادية).

وبعد فلا معنى للتردد أصلاً في جواز تقييد حقوق السلطنة وواجباتها التي لايعرف سلطانها سوى الظلم والاستبداد. لأن الحكم بهذا التقييد حكم بتقليل الظلم والاعتساف والضرر العام. لأن مقصد الشارع من الخلافة والحكومة في الحقيقة لم يكن مقام الخلافة والانفس الخليفة، بل مقصده إزالة الظلم ودفع الضرر عن الأمة الإسلامية. وأن مؤسسة (مثل السلطنة في زماننا) توجب نقيض هذا المقصد الشريف وضده على خط مستقيم، وتستلزم ضرر الأمة وظلمها لاشك قطعاً. إن الواجب عليها إفراغ هذه المؤسسة وإيصالها إلى حالة لاتوقع فيها الظلم والضرر لها، لأن الضرر يُزال وإزالته واجبة على كل حال بدليل قوله ﷺ (لاضرر ولاضرار في الإسلام) هذا الحديث قد اتخذه الفقهاء والأصوليين قاعدة لهم في كتبهم ومعناه: لاضرر في الإسلام ولا المقابلة به.

ومن الأدلة التي تفيد وجوب نصب الإمام، بل وأهمها هو هذه القاعدة الشرعية، أي لزوم إزالة الضرر على أي وجه كان. لأن مسند «الإجماع» الذي جعله واعتبره علماء أهل السنة أقوى دليل في وجوب نصب إمام على الأمة الإسلامية هو هذه القاعدة. فتقييد حقوق السلطنة لا ينافي الإجماع ولما قصده الشارع، بل يكون أوفق له. فيجب تقييد الخلافة التي هي عبارة عن ملك وسلطنة في زماننا فضلاً عن جوازه. وهنا يرد على البال سؤال وهو:

إنه يمكن رفع ظلم الخليفة أو السلطان واعتسافاته بخلعه وانتخاب غيره ونصبه محله أيضاً. والفقهاء يقولون بإستحقاق الخليفة العزل إذا كانت هذه صفاته. ومع إمكان هذا هل يبقى حاجة ولزوم لتقييد الخلافة؟

الجواب: نعم يمكن في الحقيقة رفع الضرر على هذه الطريقة ولكنه لاتعد هذه تدبيراً متيناً. وقد علمتنا التجارب والحادثات التاريخية أنه لايتفق أن يكون الخلف خيراً من سلفه عند تبدل السلطنة. وإذا حدث اتفاقاً في بعض الأحيان فالثالث لا بد أن يقلد سلفه الأول في أعماله، وفي النتيجة يقع الضرر الأكبر على عاتق الأمة. وهذه التجارب لا تجدى نفعاً سوى الندامة على الدوام. ولذلك كان أسلم الطرق في هذا الأمر هو وضع الخليفة في حالة لا يقدر فيها على إيقاع ضرر. قال رسول الله ﷺ: «لا يُلْدَغ المؤمن من جحر مرتين» رواه البخاري ومسلم.

وكما جاز تقييد الخلافة والسلطنة بناء على القاعدة الشرعية في أمر دفع الضرر على ما شرحنا، يجوز أيضاً، استناداً على قاعدة الوكالة الفقهية. كنّا بيّنا تفصيلاً سابقاً أن الخلافة من نوع عقد الوكالة من أنواع العقود، وقلنا أن الخليفة هو نائب الأمة ووكيلها، مع إرائة أهم المآخذ فيه. فتصير المسألة، والحالة هذه، في غاية البساطة. لأن الوكالة، كما يجوز أن تكون مطلقة، يجوز أن تكون مقيدة بشروط حسب القاعدة الفقهية. ويكون الوكيل فيها ملزماً برعاية قيود موكله وشروطه. وللوكيل صلاحية توكيل الآخر أو الآخرين من الذين يستنسبهم حسب مأذونيته بالتوكيل ويفوض الأمر الموكل به إليه.

فيسبتان طريقان فى أمر تقييد الخلافة بعد النظر والاعتبار إلى تينك القاعدتين للوكالة. أحدهما من الأدنى إلى الأقصى وثانيهما من الأقصى إلى الأدنى.

الطريقة الأولى هى: أن الأمة إذا أرادت انتخاب خليفة ونصبه فلها أن تضع القيود والشروط التى تختارها. إن رضى بها فيها، وإن لم يرض بها فتبايع غيره ممن يرضى بها، على نحو ما ذكرناه آنفاً عنبيعة عبد الرحمن بن عوف لعثمان.

والطريقة الثانية هى: أن الخليفة نفسه يفرض حقوق الخلافة وواجباتها إلى واحد أو أكثر، إلى هيئة الوكلاء المنفذين أو إلى مجلس الأمة أو إلى الهيئة المجموعة منها. وفى التاريخ عدة أمثلة لهذا الشكل أيضاً؛ وذلك؛ أنه ظهر شخص بمصر اسمه «أبو القاسم أحمد»، وادعى أنه حفيد «الناصر» من الخلفاء العباسيين، فى عام «٦٥٩» للهجرة، بعد ثلاثة سنوات خلون من استيلاء هولاكو الشهير على بغداد مقر الخلافة العباسية عام «٦٥٦» وقتله الخليفة «المستعصم» كما هو مكتوب فى كتب التواريخ وفى «المرجاني» حاشية «جعول» على «شرح العقائد العزدية». وكان يحكم مصرًا وقتذاك أبو الفتوح السلطان «الظاهر بيبرس» من ملوك الأتراك. واجتمع أشراف مصر وعلمائها واتوا إلى السلطان «بيبرس» والتمسوا البيعة لأبى القاسم المذكور. فقبل السلطان ما التمسوه لأنه رآه موافقاً لسياسته. فعقد مجلس شرعى أثبت فيه أبو القاسم نسبه حسب مدعاه وحكم به شرعاً وبايعوه وعلى رأسهم الملك. ولُقب بـ«المستنصر بالله». وكانت هذه الألقاب من قبيل عنوان الاحتشام ومن نتيجة عادات قديمة ولم تكن من مقتضيات الشرع. وكان المتأخرون من الخلافة العباسية فى بغداد يريدون أن يجعلوا أنفسهم فوق مراتب الملوك ولو بهذه الألقاب. والحقيقة أن أكثرهم كانوا على ما يناقض معانيها.

وخلاصة القول: أن «المستنصر بالله»، بعد أن بُوع له فوّض إلى السلطان «بيبرس» جميع حقوق الخلافة وأمور الدولة على شرط أن لا يتدخل بشئ. وكان هذا التفويض على ملأ الناس. وأجاز علماء مصر هذا التفويض. وأتى بعده أربعة عشر خليفة إلى أن جاء السلطان سليم الأول مصر وذهب بالخليفة (المتوكل على الله) إلى

الآستانة. وكل من هؤلاء الأربعة عشر كان قد فوض أمور الدولة إلى سلاطين مصر مثلما فعل «المستنصر بالله». وعليه فالخلافة كانت مفترقة عن السلطنة بمدة تزيد على وخمسين سنة في مصر.

وفي زمننا يتردد أناس في جواز تقييد الخلافة إلى هذا الحد، ويعبارة أخرى في جواز تفريق السلطنة عن الخلافة. ومنهم من يقول بعدم جوازه. ولكن هذا خطأ، لأن علماء مصر أجازوه قبل ستمائة سنة أو أكثر. ومما يجلب النظر هو أن أكثر علماء مصر الذين أجازوه كانوا من الشافعية. وكان بينهم الإمام «عز الدين بن عبد السلام» من أعظم الفقهاء الشافعية الذين وصلوا إلى رتبة المجتهدين، وهو مشهور بتحقيقاته العميقة كما هو محرر في تاريخ أبو الفدا وغيره من التواريخ المعتمدة. والفقهاء الشافعية يتصلبون في المسائل الشرعية بالنسبة للحنفية ولا يتساهلون فيها مثلهم. ومع هذا فقد أجازوا تفريق السلطنة عن الخلافة.

ويكون من الظلم وعدم الإنصاف أن يعزى إلى هؤلاء العلماء أمور غير لائقة بشأنهم كالرياء والمداينة لسلاطين مصر. والإمام «عز الدين بن عبد السلام» كان شهيراً بتحقيقاته الواسعة وعلمه الغزير في الفقه والحديث ومعروفاً بصلاحيته الدينية. ولذلك فإن أعظم الأمة أمثاله هم براء من كل ما يشينهم ويحط بقدرهم. فإن كان تقييد الخلافة جائزاً عندهم إلى هذه الدرجة، فبطريق الأولى أن يجوز عند الحنفية الذين يعملون بقاعدة «الاستحسان» التي تحتوى على الأساسات الفقهية كالضرورة ومقتضى الزمان والعرف والعادة واحتياج العصر.

لامحل للريب في هذا. ويجب أن لا ينسى أن الخلافة والإمامة التي دامت منذ أعصار لم تكن خلافة حقيقية جامعة شروطها، بل كانت عبارة عن ملك وسلطنة. وما قاله العلامة ذو الفنون «صدر الشريعة» البخاري المولد، والفقيه الشهير كمال الدين بن همام السيواسي المولد والاسكندري المنشأ وهما من أكبر المحققين في الفقه الحنفى بين المتأخرين بعد السبع مائة للهجرة، فهو على أتم الصراحة في هذا الموضوع. ويجوز جميع أنواع التقييدات والتحديدات في الملك والسلطنة، على شرط أن لا يخل مقصد الشارع، أى أن يؤمن النظام العام وتدار مصالح الأمة على محور العدل.

ومتى تم هذا المقصد وأقيمت أمور الحكومة على أساس الشورى واجتمع المسلمون حول هذه الحكومة لايبقى ثمة ما يغير ترخيص الشرع الشريف؛ بل يكون أوفق لروح القرآن ولما يبغيه الشارع.

لنفكر قليلاً؛ إن شكل الحكومة الذى دام أعصاراً بعد الخلفاء الراشدين هل كان غير الحكومات المستبدة والمطلقة؟ وهذا مخالف للشرع الشريف ومقصد الشارع على خط مستقيم. وكم كررنا فيما سبق الآية القرآنية الجليلة «لا ينال عهدى الظالمين». وهى تفيد بأبلغ بيان أن الظالمين لا تنال لهم الأمانة. كما أن الآية المنيفة «وأمرهم شورى بينهم» تدل بأوجز بلاغتها على وجوب تدبير الأمور العامة بالمشورة.

وقد أجاز علماء الإسلام السلطنة المستبدة - مهما كانت مذمومة ومقدوحاً فيها شرعاً - للضرورة، لئلا يضيع غرض الشارع وأن لا تبقى الأمة الإسلامية بالفوضى وتضيع فيها الحقوق بكليتها، وقالوا: «إن الضرورات تبيح المحظورات» و«يزال أشد الضرر باختيار أخفه». وإذا جاز وجود حكومة ظالمة للضرورة مع مخالفتها الشرع، فكيف لا يجوز شكل الحكومة الحاضرة وهو موافق لحكمة التشريع وغرض الشارع؟ وما هو المانع الشرعى هنا؟ إننا راجعنا القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ولم نصادف نصاً للشارع يمنعه. فمن وجد فيهما ما يمنعه فليرنا إياه.

وفى المسائل غير المنصوص حكمها فى الشرع، مثل مسألتنا، ينظر إلى مقصد الشارع. فإن كان ماعمل مخالفاً لمقصده لايجوز، وإذا كان موافقاً يجوز. وإذا وقع الشك فى موافقته أو مخالفته كذلك يجوز ما لم يمنع الشارع. لأن الإباحة هى الأصل فى الأفعال والأشياء عند جمهور الفقهاء. فلا بد من وجود دليل شرعى قطعى وصريح يفيد ممنوعة الشيء لأجل أن يحكم بحرمته شرعاً. وإلا فلا يحكم على ذلك الشيء بأنه حرام أو ممنوع. والعلماء الأصوليون متفقون فى هذا الأمر.

ويستغرب فى بادىء بدء كيف أن عمر الفاروق - الذى كان خوف الله نافذاً فى أعماق قلبه حتى كان يرى أثره فى وجهه - خالف فى الظاهر حكماً منصوباً ثابتاً فى القرآن، وهاك بيانه:

إن رسول الله ﷺ كان يعطى شيئاً من مال بيت المال إلى بعض رؤساء العرب وبعض صناديد قريش وهم «مؤلفة القلوب» أى الضعفاء فى الإيمان. ولم يقطع عنهم هذا المال حتى وفاته. وكان هذا الأمر نصاً شرعياً كما جاء فى الآية الجليلة «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم... الآية» فبعد وفاة النبي ﷺ طلب مؤلفة القلوب إعطاءهم ما كان مخصصاً لهم من المال حسب هذا النص، وحصلوا على أمر الخليفة أبى بكر الصديق فى دفعه لهم كتابة، وأعطوا هذا الأمر إلى عمر بن الخطاب الذى كان كوزير له. فلما قرأ عمر هذا الأمر مَرَّقه وقال فى مقام التعليل: «أن رسول الله ﷺ كان يعطيكم هذا المال ليقربكم من الإسلام ويزيل به شركم وفسادكم عن المسلمين. واليوم قد أعز الله دينه وأعلا شوكرته، ولم يبق من حاجة إليكم وإلى تأليفكم. إن ثبتتم فى الإسلام ثبتتم وإلا فليس بيننا وبينكم إلا السيف» ولم يعطهم شيئاً.

إن ما فعله عمر هذا مخالف لما فعله رسول الله ﷺ ولما أمر به الخليفة كما أنه مخالف - فى الظاهر - للنص الصريح فى القرآن. ولو جرى شىء معاذ الله فى زماننا من هذا القبيل لقامت القيامة.

والحال أن عمر لم تقم عليه القيامة من الخليفة، ولا من علماء الأصحاب لفعله هذه، ولم يعترضوا عليه بكلمة، وكلهم استصوبوا اجتهد الفاروق هذا والخليفة بمقدمتهم، وانعقد إجماع الأمة على سقوط تلك المخصصات من المال.

فما هو السر والسبب فى هذا ياترى؟ إن الفقهاء لا يقولون بمخالفته للنص، بل يقولون بأنه لا مخالفة فيه للنص ولو أن ظاهره يتراءى كمخالف له، لأنه موافق لروح الشريعة وغرض الشارع. ويقولون أن ذلك النص قد سقط حكمه. إن المحققين من الفقهاء يبنون هذه المسألة على أساسين من القواعد الأصولية - كما ورد فى (كشف البزدوى) و(التلويح) من أوثق الكتب الأصولية وفى (البدائع) و(فتح القدير) من أهم الكتب الفقهية - !

الأساس الأول: «إن الحكم المبنى على علة غائية ينتفى بانتفاء تلك العلة»؛

الأساس الثاني: «إن الحكم المشروع لحصول غاية، يسقط إذا استوجب عند إجرائه خلاف تلك الغاية».

هذان الأساسان يراهما الإنسان كشىء واحد، ولكن يظهر الفرق بينهما عند إنعام النظر فيهما.

وتوجد ههنا قاعدة وجيزة قامت مقام الأمثال في الجريان في ألسنة العلماء وهى: «الحكم يدور مع العلة»، ويمكن تشميلها عليهما. واجتهاد عمر «رضى الله عنه» منطبق على تينك القاعدتين. وقد أراد الفاروق بعمله أن يفهم القوم أنه لم يبق للنص الكريم حكم بناء عليهما. واستخرج الفقهاء هذه الأصول والقواعد فى الحقيقة من اجتهادات عمر وغيره من فقهاء الصحابة.

ألا يمكننا نحن أيضاً أن نطبق مسألة الخلافة والحكومة على الثانية من القاعدتين المذكورتين ياترى؟ لأن جانباً من مقصد الشارع (وهو تخلص البلاد من الفوضى)، وإن كان يحصل بتشكيل حكومة هى عبارة عن سلطنة حقيقية وخلافة لفظاً، ولكن جانباً آخر منه (وهو إقامة العدل بين العباد) قد يفوت ويحصل ضده بسبب الاعتساف والاستبداد الذين جريا فيها إلى الآن، ويجريانه فيها دائماً فى المستقبل بمقتضى البشرية المائلة إليهما. ولا حاجة أن نذهب إلى بعيد، فإن ما فعله (وحيد الدين) أمس هذا من اتخاذ الشريعة الإسلامية آلة للفساد إرضاء لشهواته النفسانية معلوم لدى الكل، ألا يكون، والحالة هذه، أخذ هذه القوة وإعطائها صاحبها الحقيقى الذى هو الأمة وتشكيل حكومة خادمة لتنفيذ مقاصد الشارع بقدر الطاقة أوفق من تركها وإلقائها فى الأيدي التى تلاحظ أن تسمى استعمالها دائماً؟ لاشك قطعاً أن تشكيل حكومة مجلس الأمة^(١) التى لا تفتكر سوى سعادة تلك الأمة خاصة أوفق فى نظر الشارع من سلطنة لاهم لها البتة إلا التاج والتخت.

ونقول، بكمال الإخلاص، بناء على القناعة التى حصلت لنا من تتبع الكتب الإسلامية المعتبرة المتداولة فى أيدينا، أن هذه المسألة لا تستحق الإعظام الذى

(١) الجمهورية اليرم «الترجم»

عظموها به في نظر الدين والشرعية. لأن الذي عظمها ليس الشريعة، بل أصحاب الأفكار البسيطة الجامدة الذين يميلون دائماً إلى إبقاء القديم على قدمه من غير نفوذ إلى الحقائق الشرعية. وذلك نتيجة الاعتقاد والألفة بشكل الحكومة القديمة وقد يكون أيضاً النظر والتأمل في المنافع الشخصية أما الذي تستعظمه الشريعة فهو أمر إقامة العدل وصون الحقوق العامة من الضياع وأن لا يطرأ الضعف والخلل على الجامعة الإسلامية. وبعد حصول هذه الأمور لم يهتم الشرع الشريف بأشكال الحكومة، لأن شكلها واسطة وليس مقصوداً لذاته. فلذلك التزم الشارع تعالى ورسوله ﷺ السكوت في هذا الأمر ولم يوصِ بشيء فيه.

أجل إن وجوب نصب الإمام ثابت بإجماع الصحابة، ولكن ما استند إليه هذا الإجماع لم يكن نص الشارع، بل هو قاعدة «دفع الضرر» ولثلاث تبقى الأمة في حالة فوضى بلا حكومة، بادر حضرات الصحابة الكرام إلى انتخاب إمام ونصبه، يقوم بضبط أمورها وربطها ويصون النظام العام. ولكنهم لم يقولوا بوجوب نصب إمام هو عبارة عن شخص واحد يجمع في نفسه جميع القوة والسلطة مطلقاً في كل زمان وفي كل الأحوال، أي شخص كان وفي أي مشرب كان. لأن المسألة ليست مسألة شخص، بل هي مسألة النظام ودفع الضرر ورفع الظلم. فالمطلوب إذن إقامة حكومة عادلة وليس جعل الشخص سلطاناً كملوك أوربا القدماء وتخويله حقوقاً مقدسة. إن الإسلام، في الحقيقة، هو دين ديمقراطي وشرعية شعبية ولا أثر فيه للارستقراطية (الامتياز الشخصي) مقدار ذرة بدليل قوله تعالى «إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

والخلاصة أن هذا الوجوب (وجوب نصب الإمام بالإجماع) خاص بالخلافة الحقيقية وبذلك الزمان، زمان الخلفاء الحقيقيين. ولا يصح تعميمه على الملك والسلطنة وعلى كل الأزمنة. ويعد هذا جهلاً بالحقائق الشرعية. ومسألة شكل الحكومة هي من المسائل التابعة لمقتضيات الزمان. وتعين أحكام مثل هذه المسائل بحسب مقتضى الزمان والمصلحة العامة وأحوال الناس الاجتماعية وتبدل أحكامها حسب تطورات هذه الأحوال والبواعث. فلذلك قال الفقهاء: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان»، ولذلك أيضاً لم يضع الشارع أحكاماً شرعية في مثل هذه المسائل واختار السكوت عنها.

الخاتمة

لقد أطلنا القول ونشرنا البحث، لتفهم جواز تغيير حقوق الخلافة وتفريق السلطنة عن الخلافة شرعاً، ولكن كان هذا بالتزام منا، لأننا لو لم نفصل البحث على هذا الوجه لما وفقنا لتصحيح الأفكار وتنوير أذهان الكثيرين من الذين ترددوا في هذه المسائل وأخطأوا فيها. المسألة ذات أهمية سياسية كبرى، وإن لم تكن ذات أهمية شرعية. لاسيما أن كثيراً من الذوات المكتسبين كسوة العلم والمدعين انتظامهم في سلك العلماء في زماننا غافلون، مع التأسف، عن الحقائق الشرعية. فعلى هذا نريد أن نرى أحكام المسائل في نظر الشارع التي سكتت الشريعة عن بيانها بإيراد بعض الأحاديث النبوية المعدودة من أصول الدين لتوضيح المسألة مرة أخرى. فإنه يجب أن تكون هذه النقطة معلومة، في زماننا، سواء في أمر هذه المسألة أو المسائل الأخرى المتعلقة بوضع القوانين.

وإذا تتبعنا سيرة صاحب الرسالة في أمر التشريع نرى أنه ﷺ كان يحسب التخفيف والتسهيل في تشريع الأحكام ويلتزم جانب المسامحة. وكان عليه السلام يختار دائماً الأيسر من الأمرين إذا خیر بينهما، كما جاء في «كتاب الأدب» (للبخاري الشريف)، وكان يوصى الولاة والقضاة الذين كان يبعثهم إلى الأطراف والولايات بأن يسهلوا أمور الناس وأن يجتنبوا من التشديدات التي توجب نفرتهم من الإسلام.

وكان ﷺ لا يحب إيراد سؤال في مسائل سكت عن أحكامها احترازاً من وضع أحكام مشددة فيها، وكان يقول: «ذروني ما تركتكم». جاء في (البخاري الشريف)

وفى (صحيح مسلم) وهما من أوثق كتب الحديث، أن النبى ﷺ قال فى إحدى خطبه: «أن الله فرض عليكم الحج فحجوا» فقام أحد السامعين فقال: «أفى كل سنة يارسول الله؟» فلم يرد ﷺ أن يجيبه. ولما كرر السائل سؤاله مرتين أجابه بقوله: «لو قلت نعم لوجب كل سنة، ولعجزتم عن أدائه. ذرونى ما تركتمكم. إن الذين هلكوا قبلكم إنما كان هلاكهم لكثرة اختلافهم فى أسئلتهم لأنبيائهم. وآتوا بما أمرتم بقدر ما استطعتم. وانتهوا عما نهاكم الله».

وهذا الحديث هو، كما نرى، من أصح الأحاديث وأوثقها باعتبار ذكره فى (البخارى) وفى (مسلم) معاً. كل حديث مذكور فى هذين الكتابين معاً فهو حديث صحيح متفق عليه عند جميع أئمة الحديث. وهذه قاعدة جرى عليها علماء الحديث. ثم هذا الحديث الشريف هو من جوامع الكلام باعتبار ما يفيد من أهم الحقائق. يقول الإمام «النووى» الشهير، أحد أعظم الفقهاء الشافعية، فى شرحه (مسلم): «أن هذا الحديث دليل شرعى صريح فى أن الأصل فى الأفعال هو عدم الوجوب». أليس ما قاله سديداً جديراً بالقبول؟ لأن ﷺ قال: «افعلوا ما أمرتكم به وانتهوا عما نهيتكم عنه وذرونى فيما تركتكم» أليس معنى هذا: لا تسألونى عما هو خارج عن الأمور والمنهيات وافعلوا فيه كما شئتم؟

ولننظر أيضاً إلى الحديث الثانى الآتى ذكره وهذا الحديث بمنزلة شرح للأول، لأنه ورد بصراحة تزيل كل شك وريب، وهو: «أن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدوداً فلا تتعدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها».

نعم، إن هذا الحديث ليس مذكوراً فى الكتب الستة، ولكنه موجود فى (الحديث الأربعين) للإمام النووى شارح (مسلم)، وفى (كنز العمال)، وفى (أحكام القرآن) للإمام أبوبكر بن العربى من أئمة المالكية وفى (الموافقات) فى علم الأصول للإمام الشاطبى من الفقهاء المالكية والأصوليين. وجاء فى (جامع العلوم)، وهو شرح (الحديث الأربعين) المذكور، وفى كنز العمال أن هذا الحديث أخرجه الإمام اسحق

المعروف بـ(ابن راهوية)، وهو من أكابر أئمة الحديث والمجتهدين المستقلين، والإمام البيهقي، والدارقطني، والطبراني، وأبونعيم، وابن النجار، وهم من أئمة الحديث، واستحسنه المحققون كالإمام النووي المذكور وأبو بكر السمعاني.

وفى الحقيقة أن صحة هذا الحديث يؤيدها الحديث الذى نقلناه عن (البخارى) و(مسلم) وتوجد عدة نصوص شرعية مؤيدة له أيضا ولكن يطول البحث فى إيرادها هنا. ومن جملتها الحديث المذكور فى (سنن الترمذى) و(سنن ابن ماجه) - وهذان من الكتب الستة - وهو: «الحلال ما أحله الله فى كتابه، والحرام ما حرمه الله فى كتابه، وما سكت عنه فهو مباحا عنه».

وفى القرآن الكريم آيات جلية، كقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء أن تبد لكم تسؤكم»، تؤيد هذه الأحاديث.

وفهم من هذه النصوص القاطعة أن المسلمين لا يسألون دينًا عما سكت عنه فى الشرع ولم يدخل فى النصوص الشرعية صراحة أو دلالة، ويعفون عنه وتكون لهم الحرية التامة فيه. ولايسوغ شرعاً، والحالة هذه، ربطهم بأقوال المجتهدين التى هى عبارة عن آرائهم وأفهامهم المجردة، ولاسيما بأقوال العلماء من غير المجتهدين، فى ماعدا القياس الجلى الذى علته ومناط حكمه ظاهر ووجوده فى الفرع باهر، والذى دخل فى دلالة النصوص. ولم يكن ارتباط المسلمين بأقوال هؤلاء العلماء الذين أتوا بعد دور المجتهدين إلا من الإلزامات السياسية البحتة، كما ذكره المحقق الكبير ابن همام فى كتابه (التحرير) فى علم الأصول.

ولا يصح قطعاً تقييد الحكومة، التى هى مضطرة لتدبير الشئون وتنظيم القوانين حسب مقتضيات الزمان والمصلحة العامة، بأقوال الفقهاء كهذه، والناس لم يكونوا مقيدين بمذهب أحد من المجتهدين فى أوائل الإسلام. إذ كانوا يسألون أحد المجتهدين عن حكم مسألة يومًا، وفى اليوم الثانى يستفتون مجتهدًا آخر عن مسألة أخرى، ويعملون بقول من يقتنعون بقوله. وما ادعى مجتهد لزوم عمل الناس باجتهاده. وكان الكل يعلم أنه لاصلاحية لأحد لوضع الأحكام برأيه المجرد باسم الشريعة سوى الشارع الأعظم.

ويتضح تماماً أنه لا معنى للبحث فى الخلافة فى أيامنا، إذا أنعمنا النظر فى مضامين النصوص الصريحة من جهة، ومن جهة ثانية فى شروط الخلافة وأنواعها، وفى سائر المباحث التى سبق ذكرها، وتأملنا بجميع أطرافها، ومسألة الخلافة فى زماننا ليست إلا من المسائل السياسية. والمجلس الكبير الملى، لعلمه وتقديره هذه السياسية لم يبلغ مقام الخلافة، بل ردها إلى شكلها الذى كانت عليه فى مصر، ووضعها بحال لاتضر فيها الأمة والبلاد بتصرفاتها الاستبدادية، وأبقى السلطنة فى يد الأمة التى هى صاحبها الحقيقية، ورضى بهذا الشكل صاحب الخلافة نفسه واستصوبه، كما جرت الحال قبلاً فى مصر وأجازته أكابر الفقهاء يومئذ وفى جملتهم الإمام عز الدين بن عبدالسلام.

وقد نشر رسالة فى هذه الأيام بالتركية يبحث عن عدم مشروعية هذا الشكل فى الخلافة، ويقول بإرجاعها لوضعها السابق. ويلزم على من ادعى عدم مشروعية شىء إثباته بالنصوص الشرعية، والحقيقة أن القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة ساكتة عن هذه المسألة. ولذلك تبقى هذه الدعوى بلا دليل. أما مايتعلق بإرجاع الخلافة لوضعها الأصلى، فالخلافة قد أخرجت عن وضعها منذ أيام معاوية قبل ألف سنة وثلاثمائة سنة ولم ترجع لأصلها بعدها. وردّها لوضعها الأصلى اليوم، وإن أمكن عقلاً لكن، لايمكن طبعاً وعادة، لتعذر جمع شروطه.

وإن كان الغرض من «الوضع الأصلى» الخلافة العثمانية فقط، فقد وضعنا سابقاً - فى بحث تقسيم الخلافة - أنها ملك وسلطنة تحت عنوان الخلافة، وليست خلافة حقيقية. والذى أصاب الأمة والبلاد لم ينشأ إلا من تلك السلطنة. ومن مقتضيات البصيرة أن تتمسك الأمة بسلطتها الشعبية التى دخلت فى يدها، وأن لا تفرط فى هذه النعمة العظيمة بأية وسيلة كانت، وأن تحافظ عليها بكل قواها وأن تسعى فى إرجاعها إلى وضعها الأصلى.

جاء فى الصفحة «٢٦» من الرسالة المذكورة: «أن صحة صلوات الجمع والأعياد منوطة بإذن الإمام فى مذهبنا، ولذلك يجب توجيه الخطابة من مقام الخلافة». لعل تعبير «إذن الإمام» غلط مطبعى، لأن المذكور بالكتب الفقهية فى

هذا المقام «الإذن العام» وليس «إذن الإمام»، والفرق بين هذين التعبيرين ظاهر.

والذى نراه هو أن صاحب هذه الرسالة يخطئ في هذه المسألة من وجهتين. الأولى: قوله «إذن الإمام» بدلاً من «الإذن العام»، وفي الثانية قوله يلزم توجيه الخطابة من مقام الخلافة ظناً منه أن هذا التوجيه لازم غير مفارق للإذن العام وفرع منه ونتيجة له. والحقيقة أن هذين الأمرين لا ارتباط بينهما وأنهما مسألتان مستقلتان ومبنيتان على علل متباينة. لأن الغرض من الإذن العام هو أن يكون الناس مأذوناً لهم بالصلاة وأن تكون أبواب الجوامع والقلاع مفتوحة لهم، لأن صلوات الجُمع والأعياد هي من الشعائر الإسلامية ويجب إظهارها علناً. فهذه هي الحكمة بإشتراط الإذن العام لصحة هذه الصلوات. فعلى هذا إذا أراد الخليفة أو الملك أو الوالى أن يصلى صلاة الجمعة مع رجال معيته وحواشيه وسد أبواب الجامع والقلعة ومنع الناس من الدخول فلا تصح هذه الصلاة. فوجب أن نصح هذا الخطأ بهذه الصورة.

وأما لزوم توجيه الخطابة من مقام الخلافة فنقول: نعم أنه يلزم توجيه مثل هذا في المذهب الحنفى. ولكن لم يكن صدره مقيداً بالخليفة فقط في كل حال، بل يكفي صدره من قبل أى سلطان أو أية حكومة وتصح صلوات الجمعة والعيد إذا ائتم الناس بأحدهم وسموه خطيباً عليهم في محلات لم يكن فيها سلطان ولا حكومة. لأن المسألة مسألة الضبط وحفظ الأمن، وليست مسألة دينية. ولاذكر للخليفة في (الهداية) المشهور من كتب الحنفية المعتمد عليه لدى المتأخرين من الحنفية وفي الكتب الفقهية المؤلفة بعده، بل يذكرون فيها «السلطان» ويقولون «يجب أن يصلى في الناس السلطان بذاته أو المأمور عنه». وجاء في (الفتح القدير) وهو شرح (الهداية) وفي (الذرائع المختار)، «أنه لا يحظر شرعاً كون ذلك السلطان متغلباً أو امرأة». ويفهم من (الهداية) كون هذا الشرط علته لهذه المسألة لأنه يقول، أن صلاة الجمعة تؤدى بجماعة عظيمة، ويمكن حصول الاختلاف والنزاع في أمر الخطابة والإمامة بين راغبها، أو في أمور غيرها؛ فلذلك وضع هذا الشرط لإتمام هذا الغرض.^[1] الهداية: المجلد الثانى: ص ٢٠٨

ويرى جلياً أن مسألة توجيه الخطابة لم تكن من لوازم الخلافة، وأنها من وظائف الحكومة لتأمين الضبط والربط ومنع الخلاف بين الجماعة. ولا يوجد مثل هذا الشرط في صحة صلاة الجمعة في المذهب الشافعي. ونصب أمير الحج وأمثاله من هذا القبيل لحفظ الأمن والضبط وفصل النزاع بين الحجاج، وليس من لوازم الخلافة.

وقبل أن نختم كلامنا، نريد أن نزيل الشك عن مسألة وردت في الرسالة المذكورة لأنها أهم، ولأن كثيراً من الناس مترددون فيها:

يظن أن مقررات الحكومة إذا لم تقترن بتصديق الخليفة لاتصير مشروعة ومطاعة. والحقيقة أن هذا الفكر خطأ فاحش، والأقوال الواقعة في الصفحة الثانية منها هي: «ومن الواجب اقتران المواد التعاملية التي تقررها المجالس الإسلامية بتصديق الخليفة واستصوابه لكن تصير مطاعة. بهذه الصورة فقط تدخل هذه المقررات في عداد الأحكام الشرعية»، هي من الأقوال الحاصلة من الأفكار المغلوطة ليس غير.

أولاً: ما معنى القول بـ «أن هذه المقررات تدخل في عداد الأحكام الشرعية»؟ هل المراد أنها تصير من جملة الشريعة؟ إن كان المقصد هذا المعنى فهو غلط فاحش؛ ولانظن نحن أن يكون المقصود منه المعنى أصلاً. وإن كان الغرض منه «أن هذه المقررات تضاف إلى الشرع» أي «أنها تصبح معتبرة شرعاً ويلزم العمل بها» فهو صحيح. ولكنه بهذا الاعتبار أيضاً لم يكن اقترائها بتصديق الخليفة شرطاً على كل حال. والحكم كذلك في أمر تصديق سلطان لم يكن حائزاً صفة الخلافة، كما هو جارٍ في أفغانستان، فإن المقررات تقترن بتصديق أميرها تصبح معتبرة، مطاعة شرعاً. ويكفي أن لا تكون هذه المقررات مخالفة للنصوص الصريحة الشرعية.

ويذكر في الكتب الفقهية في هذا المقام «الأمر السلطاني» ويندر ذكر الخليفة أو الإمام، وكذلك قد قيل في قانوننا المدني، المترجم عينا من المؤلفات الفقهية، المسمى بـ «مجلة الأحكام العدلية» في المادة (١٨٠): «إذا صدر الأمر السلطاني برأى أحد

المجتهدين، فالحكام لا يسوغ لهم أن يحكموا برأى مجتهد آخر يخالف رأى ذلك المجتهد»، فيظهر من هنا أيضاً أن المسألة ليست مسألة خلافة -وهي هي فى أيام حكم السلطنة. وبعد تصحيحنا هذه النقطة على هذا الوجه لننظر فيما هو السر والحكمة فيها:

أولاً: نقول أن هذا الحكم يجرى فى زمان تدار فيه أمور البلاد بشكل الحكومة المطلقة أو الدستورية وتختص بها وتنحصر فيها، ولا يدل هذا على «أن البلاد لا بد أن يوجد خليفة فيها أو سلطان عليها» وسبب هذه المسألة وحكمتها أيضاً هي قضية الضبط وحفظ النظام العام. ولتأمين الضبط والربط والنظام العام وجبت الطاعة لأولى الأمر بنص القرآن فى الأمور المجازة، أى فى الأحوال التى لا تستلزم معصية الخالق. وقد جاء فى القرآن الكريم: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» الآية. «وأولى الأمر» هم أولياء الأمور وأصحاب الأمر، ويشمل الخليفة والسلطان والولاة عموماً والقادة. وهذه الطاعة مقيدة بالأوامر التى لا تستلزم ارتكاب المعصية حسب ما جاء فى الحديث الشريف «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق». وأن مقررات المجلس الكبير الملى، لكونها أوامر أولى الأمر وأولياء الأمور يجب إطاعتها واتباعها مادامت غير مخالفة للنصوص القاطعة، ولا حاجة للتصديق عليها. والارتياح فى هذا يكون جهلاً بالحقائق الشرعية وغفلة عنها بالمرّة .

وبناء على هذه الحقيقة الشرعية فالجملة الواردة بالرسالة المذكورة، وهى «من الواجب اقتران المواد التعاملية التى تقررها المجالس الإسلامية بتصديق الخليفة واستصوابه لكى تصير مطاعة»، إذا تركناها على إطلاقها لا تصح البتة. وكيف تصح ويلزم منها، على هذا الحكم، أن تكون جميع المقررات والأنظمة التى وضعتها الحكومات الإسلامية التى وجدت على سطح الأرض قبلاً والموجودة فى أيامنا غير مطاعة وغير شرعية وأن يكون المسلمون فى هاتيك البلاد قد ارتكبوا المعصية دائماً لعدم أذانهم هذا الواجب... ولم يدع هذا أحد من العلماء أصلاً.

وبالله التوفيق،،،،

الفهرس

٧ مقدمة بقلم د/ نصر حامد أبوزيد

أولاً: السياق الراهن للإشكالية

ثانياً: السياق التاريخي لصدور الكتاب

ثالثاً: الكتاب البنية والإشكالية

ملحق المقدمة: الدين وأثره فى حضارة مصر الحديثة

للشيخ على عبد الرازق ٦٣

هوامش وملاحظات ٧٧

٨١ **الخلافة وسلطة الأمة**

٨٣ مقدمة للمترجم

٨٩ تمهيد للمترجم

٩١ مقدمة الكتاب

القسم الأول

٩٥ تعريف الخلافة وإيضاحها

٩٩ تقسيم الخلافة

١٠٢ شروط الخلافة

١٠٣ التدقيق فى شرط القرشية

١٠٦ كيفية اكتساب إخلافة ويكونها نوع من الوكالة

١١٠	الغاية من الخلافة ووظيفتها وتبعاتها
١١١	مسؤولية الخليفة
١١٣	الولاية العامة وسلطة الأمة
القسم الثاني	
١١٧	تقييد حقوق الخلافة أو تفريق السلطنة عن الخلافة
١٢٧	النتيجة
١٣٥	الخاتمة

* * *

رقم الإيداع ٩٥/١٩٩٨

I. S. B. N.

977 - 5617 - 03 - 0

صدر عن دار النهر

إبراهيم فتحي	الماركسية وأزمة المنهج
كريس هارمان ترجمة خليل كلفت	العاصفة تهب (حول انهيار النموذج السوفيتي)
د. محمد الطاهر العدواني	الجزائر حرب التحرير.. حرب الإرهاب
نقله عن التركية عبد الغنى سنى بك تقديم د. نصر حامد أبوزيد	الخلافة وسلطة الأمة
حلمى النمنم	جذور الإرهاب.. أيام سليم الأول فى مصر
د. طه حسين	فى الشعر الجاهلى
فتحي امبابي	مراعى القتل رواية
نجم والى	الطريق إلى كميث رواية
محمد حسين يونس	البردية المجهولة قصص قصيرة

الخلافة

وسلطة الأمة

ينتهي هذا الكتاب لا إلى إظهار مشروعية الفصل بين «الخلافة» و «السلطنة» فحسب، وكان هذا هدفه وغايته، بل انتهى بطريقة ضمنية لافتة - وهذا هو الأهم - إلى إعادة وضع مشكلة الخلافة في التاريخ، مبرزاً بعدها السياسي ووظيفتها الدنيوية. ولعل هذا الإنجاز هو الذي حاول به بشكل صريح كتاب على عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم»، فتعرض لما تعرض له إبان صدوره، ثم عاود البعض الهجوم عليه مجدداً. ولأن مشكلة الخلافة مازال البعض يناقشها من زاوية «الدين» لا من زاوية «الدنيا» ومن باب «العقيدة» لا من باب «السياسة»، فهذا الكتاب مازال قادراً على القول والمساجلة في الخمس الأواخر من القرن العشرين رغم أنه صدر في نهاية الربع الأول منه. بل هو قادر على أن يتجاوز «قصده» الأول بالمساهمة في كشف «التاريخ» الذي تريد الإيديولوجيا أن تحجبه وراء ستار «الدين».

2

Bibliotheca Alexandrina



0395663

